

الموافقات

في أصول الشريعة

لأبي إسحاق الشاطبي

إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي

المتوفى سنة ٧٩٠ هـ

شرحه وخرج أحاديثه

فضيلة الشيخ عبد الله دراز

وضع تراجمه

الأستاذ محمد عبد الله دراز

خرج آياته وفهرس موضوعاته

عبد السلام عبد الشافي محمد



القسم الثالث من الموافقات

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

كتاب المقاصد

والمقاصد التي ينظر فيها قسمان:

أحدهما: يرجع إلى قصد الشارع. والآخر: يرجع إلى قصد المكلف.

فالأول يعتبر من جهة قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء(١)، ومن جهة قصده في

---

(١) أي بالقصد الذي يعتبر في المرتبة الأولى ويكون ما عداه كأنه تفصيل له. وهذا القصد الأول هو أنها وضعت لمصالح العباد في الدارين، فإن هذا في المرتبة الأولى بالنسبة إلى قصده في إفهامها وأنها يراعى فيها معهود الأميين في عرفهم وأساليبهم مثلاً، وكذا بالنسبة إلى قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها وأن ذلك إنما يكون فيما يطيقه الإنسان من الأفعال المكسوبة، لا ما كان في مثل الغرائز كشهوة الطعام والشراب فلا يطلب برفعها مثلاً، وتفاصيل ما ينضبط به ما يصح أن يكون مقصوداً للتكليف به وما لا يصح، وكذا بالنسبة إلى قصده دخول المكلف تحت أحكام التكليف من جهة عموم أحكامها واستدامة المكلف على العمل بها، وأنها كلية لا تخص بعضاً دون بعض، وأن المعتبر في مصلحة العباد ما يكون على الحد الذي حده الشرع لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم، وأنه لا يلزم من كون مصالح التكليف عائدة على العباد لا غير في العاجل والآجل أن يكون نيله لها خارجاً عما رسمه الشرع له.

وهكذا من تفاصيل هذه الأنواع الثلاثة في مقاصد الشرع من وضع الشريعة، فإنها تعتبر في المرتبة الثانية بالنسبة للقصد في أصل وضعها، كما سيأتي له بسط ذلك كله عَلى وجه لم يسبق إليه رحمه الله.

وليلاحظ أنه ليس المراد من كتاب المقاصد مقاصد الفن كما يتبادر، لأنك إذا قِستَ هذه المقاصد بما ذكروه في الأصول تجد أنها تعد في مبادي الفن. فمثلاً تراهم يعدّون الكلام في المحكوم به والمحكوم عليه من المبادي، ولا يخفى عليك أن النوع الثالث ـ بجميع المسائل التي ذكرها فيه ـ من قبيل الكلام في المكلف به وأنه لا بد أن يكون مقدوراً للعبد داخلاً تحت كسبه. وهكذا الباقي من الأنواع الأربعة إذا تأملتها تجدها من المبادي لا مقاصد الفن التي هي الأدلة. اللهم إلا على نوع من التوسع في الأصول بأن كل ما انبنى عليه فقه فهو من أجزاء الأصول. ولا حاجة إليه مع ظهور الغرض.

وضعها للأفهام، ومن جهة قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها، ومن جهة قصده في دخول المكلف تحت حكمها. فهذه أربعة أنواع.

ولنقدم قبل الشروع في المطلوب (مقدّمة كلامية) مسلّمة في هذا الموضع:

وهي أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً وهذه دعوى لا بد من إقامة البرهان عليها صحة أو فساداً. وليس هذا موضع ذلك. وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام، وزعم الرازي أن أحكام الله ليست معللة بعلّة ألبتة، كما أن أفعاله كذلك، وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد، وأنه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين. ولما اضطُرّ[1] في علم أصول الفقه إلى إثبات العلل للأحكام الشرعية، أثبت ذلك على أن العلل بمعنى العلامات المعرِّفة للأحكام خاصة. ولا حاجة إلى تحقيق الأمر في هذه المسألة.

والمعتمد إنما هو أنّا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراءً لا ينازع فيه الرازي، ولا غيره، فإنّ[2] الله تعالى يقول في بعثه الرسل وهو الأصل: ﴿رُسُلاً مُبَشِّرينَ ومُنذِرينَ لِئَلّا يكونَ للناسِ على الله حُجَّةٌ بعدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥] ﴿وما أرسلناكَ إلّا رحمةً للعالمين﴾ [الأنبياء: ١٠٧] وقال في أصل الخلقة: ﴿وهو الذي خَلَقَ السمواتِ والأرضَ في سِتَّةِ أيامٍ وكان عَرشُه على الماء لِيَبْلُوَكم أيُّكم أحسنُ عملاً﴾ [هود: ٧] ﴿وما خَلَقْتُ الجِنَّ والإنْسَ إلّا ليَعْبُدونِ﴾ [الذاريات: ٥٦] ﴿الذي خَلَقَ المَوْتَ والحياةَ لِيَبْلُوَكم أيُّكم أحْسَنُ عملاً﴾ [الملك: ٢].

وأما التعاليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة فأكثر من أن تحصى، كقوله بعد آية الوضوء: ﴿ما يريدُ الله ليجْعَلَ عليكم مِنْ حَرَجٍ ولكِنْ يُريدُ لِيُطَهِّرَكُم وَلِيُتِمَّ نِعمتَه عليكم﴾ [المائدة: ٦] وقال في الصيام: ﴿كُتِبَ عليكم الصيامُ كما كُتِبَ على الذينَ مِن قبلِكم لعلَّكُم تَتَّقُون﴾ [البقرة: ١٨٣] وفي الصلاة: ﴿إنَّ الصلاةَ[3] تَنهَى عنِ الفَحْشاءِ والمُنْكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥] وقال في القبلة: ﴿فوَلُّوا وجوهَكم شَطْرَهُ لِئَلّا يكون للناسِ عليكم حُجَّةٌ﴾

(١) أي ليتأتى له القول بالقياس وأنه دليل شرعي.

(٢) أي ولا يتأتى للرازي أن يقول في هذه العلل العامة أنها علامات للأحكام. ثم لا يخفى عليك أنه يستعمل كلمة (العلة) في كتابه بمعنى الحكمة كما سبق له.

(٣) أخذ المعنى على أنه علة للأمر بإقامة الصلاة. وتأمله.

[البقرة: ١٥٠] وفي الجهاد: ﴿أذِنَ لِلَّذينَ يُقاتَلُونَ بأنهم ظُلِمُوا﴾ [الحج: ٣٩] وفي القصاص: ﴿ولكُم في القِصاصِ حياةٌ يا أولِي الألْبابِ﴾ [البقرة: ١٧٩] وفي التقرير على التوحيد: ﴿ألَسْتُ بِرَبِّكم؟ قالوا بلى شَهِدْنا، أن تَقولُوا يوم القيامةِ إنا كنَّا عن هذا غافِلِين﴾ [الأعراف: ١٧٢] والمقصود التنبيه.

وإذا دل الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم، فنحن نقطع بأن الأمر مستمرٌّ في جميع تفاصيل الشريعة. ومن هذه الجملة[1] ثبت القياس والاجتهاد، فلنجر على مقتضاه - ويبقى البحث في كون ذلك واجباً أو غير واجب موكولاً إلى علمه - فنقول والله المستعان:

---

(١) سيأتي له في كتاب الاجتهاد - في المسألة العاشرة - توسعٌ في هذه الجملة وفي تفاريع القواعد الفقهية على اعتبار المصالح.



النوع الأول

في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة وفيه مسائل

المسألة الأولى[١]:

تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق. وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها: أن تكون ضرورية. والثاني: أن تكون حاجية. والثالث: أن تكون تحسينية.

فأما الضرورية: فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجرِ مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة. وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوعُ بالخسران المبين.

والحفظ لها يكون بأمرين: «أحدهما» ما يقيم أركانها ويثبّت قواعدها. وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود[٢]. والثاني: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها. وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم.

فأصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود؛ كالإيمان[٣]، والنطق بالشهادتين، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وما أشبه ذلك. والعاداتُ راجعة إلى

---

(١) سيأتي في المسألة الرابعة من السنة بيان واف للمقاصد الشرعية وتفاريعها ومكملاتها وإن كان على نحو آخر.

(٢) مراعاة الضروريات من جانب الوجود تكون بفعل ما به قيامها وثباتها. ومراعاتها من جانب العدم تكون بترك ما به تنعدم، كالجنايات. فلا يقال: إن مراعاتها من جانب الوجود بمثل الصلاة وتناول المأكولات مثلاً هو مراعاة لها من جانب العدم، إذ بفعل هذه الأشياء التي بها الوجود والاستقرار لا تنعدم مبدئياً أو لا يطرأ عليها العدم، فما كان مراعاة لها من جانب الوجود هو أيضاً مراعاة لها من جانب العدم بهذا المعنى.

(٣) قال في التحرير وشرحه: حفظ الدين يكون بوجوب الجهاد وعقوبة الداعي إلى البدع، ويقول الحنفية أن وجوب الجهاد ليس لمجرد الكفر بل لكونهم حرباً علينا، ولذلك لا يحارب الذمي والمستأمن، ولا نقتل المرأة والراهب، وقبلت الجزية. وهذا لا ينافي أنه لحفظ الدين: إذ حفظ الدين لا يتم مع حربهم المفضي إلى قتل المسلم أو فتنته عن دينه اهـ.

فأنت ترى المؤلف توسع في حفظ الدين فجعله مقصداً لجميع التكاليف أصولها وفروعها. ولعله لا يوافق قوله بعد: (فإنها مراعاة في كل ملة) لأن ذلك قد لا يسلم بالنسبة لنحو الزكاة الخ.

حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضاً؛ كتناول[١] المأكولات، والمشروبات، والملبوسات، والمسكونات، وما أشبه ذلك. والمعاملاتُ[٢] راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود، وإلى حفظ النفس والعقل أيضاً، لكن بواسطة العادات. والجنايات ـ ويجمعها[٣] الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ ترجع إلى حفظ الجميع من جانب العدم.

والعبادات والعادات قد مُثِّلت. والمعاملات ما كان راجعاً إلى مصلحة الإنسان مع غيره؛ كانتقال الأملاك بعوض أو بغير عوض، بالعقد على الرقاب أو المنافع أو الأبضاع. والجنايات ما كان عائداً على ما تقدم بالإبطال فشُرع فيها ما يدرأ ذلك الإبطال ويتلافى تلك المصالح؛ كالقصاص والديات ـ للنفس، والحد ـ للعقل، وتضمين[٤] قيم الأموال ـ للنسل، والقطع والتضمين ـ للمال، وما أشبه ذلك.

ومجموع الضروريات خمسة. وهي[٥]: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل. وقد قالوا إنها مراعاة في كل ملة[٦].

---

(١) أي أصل تناول الغذاء الذي يتوقف عليه بقاء الحياة والعقل. وسيأتي في الحاجيات التمتع بالطيبات من مأكل وملبس الخ أي مما يكون تركه غير مخل بالنفس والعقل ولكنه يؤدي إلى الضيق والحرج. فالفرق بين المقامين واضح.

(٢) أي بالمقدار الذي يتوقف عليه حفظ النفس والمال، فهي بهذا المقدار من الضروري. وهذا هو الذي عناه الآمدي بجعل المعاملات من الضروري. أما مطلق البيع مثلاً فليس من الضروري بل من الحاجي، خلافاً لإمام الحرمين. وبهذا يتضح لك ما يأتي للمؤلف في هذه المسألة والمسألة التي تليها.

(٣) جملة معترضة، والظاهر أنها مقدمة من تأخير وأن موضعها قبل قوله: (والعبادات والعادات قد مثلت) وهي راجعة إلى جميع ما تقدم مما يحفظ من جانب الوجود والعدم. ومعنى كونها تجمع ذلك أنها تتعلق به جميعه وتنصبّ عليه من باب تكميل أبواب الشريعة، إذ ما من أمر ولا نهي إلا يتعلق به الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ ثم أخبر عن الجنايات بأنها ترجع إلى حفظ ما سبق من جانب العدم ـ ثم أكمل المقام بالتمثيل للمعاملات والجنايات لأنه مثّل لغيرهما آنفاً. وسيأتي في المسألة السابعة من مبحث الكتاب في قوله: (وجامعها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) ما يساعد على ما قررناه في فهم قوله هنا: (ويجمعها الخ).

(٤) الذي قاله غيره أن حفظ النسل شرع له حد الزنا جلداً ورجماً، لأنه مؤد إلى اختلاط الأنساب، المؤدي إلى انقطاع التعهد من الآباء، المؤدي إلى انقطاع النسل وارتفاع النوع الإنساني من الوجود. وأما ما قاله المؤلف فغير واضح.

(٥) ترتيبها من العالي للنازل هكذا: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال ـ على خلاف في ذلك. فإن بعضهم يقدم النفس على الدين.

(٦) قال في شرح التحرير: حصر المقاصد في هذه الخمسة ثابت بالنظر للواقع وعادات الملل والشرائع =

وأما الحاجيات؛ فمعناها أنها مفتقرَ إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب. فإذا لم تُراعَ دخل على المكلفين ـ على الجملة[1] ـ الحرجُ والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة.

وهي جارية في العبادات، والعادات، والمعاملات، والجنايات.

ففي العبادات كالرخص المخففة، بالنسبة إلى لحوق المشقة بالمرض والسفر. وفي العادات كإباحة الصيد والتمتع بالطيبات مما هو حلال، مأكلاً ومشرباً وملبساً ومسكناً ومركباً، وما أشبه ذلك. وفي المعاملات كالقراض[2]، والمساقاة، والسلم، وإلغاء التوابع في العقد على المتبوعات؛ كثمرة الشجر، ومال العبد. وفي الجنايات كالحكم باللوث، والتدمية، والقسامة، وضرب الديّة على العاقلة، وتضمين الصنَّاع، وما أشبه ذلك.

وأما التحسينات: فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنُّبُ الأحوال المدنِّسات التي تأنفها العقول الراجحات. ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق.

وهي جارية فيما جرت فيه الأُولَيان:

ففي العبادات كإزالة النجاسة ـ وبالجملة الطهارات كلها ـ وستر العورة، وأخذ

= بالاستقراء اهـ. فبعد هذا لا يقال أن الشوكاني تأمل التوراة والإنجيل فلم يجد فيهما إلا إباحة الخمر مطلقاً. على أن المعروف من لسان النصارى وقسيسيهم تحريمها عندهم. وعلى فرض صحة ما عزى للشوكاني ـ لو قيل أن الممنوع في جميع الشرائع ضياع العقل رأساً والخمر تذهبه وقتاً ثم يعود، لكان له وجه.

أما تعريض الغنائم في الأمم السابقة لحرق النار السماوية بجمعها في مكان خاص وعدم نيل شيء منها فظاهر أنه ليس من إتلاف الإنسان للمال. وكان تحريمها عليهم لحكمة تخليص نفوسهم من قصد الغنائم بالجهاد. وقد رخص فيها في شرعنا خاصة كما في الحديث: (ولم تحلّ لأحد قبلي). وقصة (فطفق مسحاً بالسوق والاعناق) ليس فيها إتلاف لها. بل إما أن يكون من باب استعراضها وتفقد أحوالها بيده لا بالسيف كما حققه الفخر، وإما أن يكون ذلك تقرباً إلى الله بأحب المال عنده لأكل الفقراء كما هو المشهور، أو ليكون كالوسم بالنار لحبسها في سبيل الله.

(١) أي ليس كل المكلفين يدخل عليه الحرج بفقد هذه الحاجيات.

(٢) بل سائر المعاملات التي لا يتوقف عليها حفظ النفس وغيرها من الضروريات الخمس كما أشرنا إليه فيما سبق؛ لا ما يعطيه ظاهر أنواع الأمثلة من خصوص ما كان له أصل حظر لدخوله تحت قاعدة منع كلي واستثنى ذلك منه حتى عدّ رخصة بالاطلاقات الأربعة السابقة.

الزينة، والتقرب بنوافل الخيرات من الصدقات والقربات، وأشباه ذلك. وفي العادات كآداب الأكل والشرب، ومجانبة المآكل النجسات، والمشارب المستخبثات، والإسراف والإقتار في المتناولات. وفي المعاملات كالمنع من بيع النجاسات، وفضل الماء والكلأ، وسلب العبدِ منصب الشهادة والإمامة، وسلب المرأة منصب الإمامة. وإنكاح نفسها. وطلب العتق وتوابعه من الكتابة والتدبير وما أشبهها. وفي الجنايات كمنع قتل الحر بالعبد، أو قتل النساء والصبيان والرهبان في الجهاد.

وقليل الأمثلة يدل على ما سواها مما هو في معناها. فهذه الأمور راجعة إلى محاسن زائدة على أصل المصالح الضرورية والحاجية؛ إذ ليس فِقدانُها بِمُخلٍّ بأمر ضروري ولا حاجي، وإنما جرت مجرى التحسين والتزيين.

المسألة الثانية:

كل مرتبة من هذه المراتب ينضم إليها ما هو كالتتمة والتكملة، مما لو فرضنا فقده لم يخل بحكمتها الأصلية.

فأما الأولى[1]: فنحو التماثل في القصاص، فإنه لا تدعو إليه ضرورة، ولا تظهر فيه شدة حاجة، ولكنه تكميلي[2]. وكذلك نفقة المثل، وأجرة المثل، وقراض المثل[3]، والمنع من النظر إلى الأجنبية، وشرب قليل المسكر، ومنع الربا، والورع اللاحق في المتشابهات، وإظهار شعائر الدين، كصلاة الجماعة في الفرائض والسنن وصلاة الجمعة، والقيام بالرهن والحميل والإشهاد في البيع، إذا قلنا إنه من الضروريات.

وأما الثانية: فكاعتبار[4] الكفء ومهر المثل في الصغيرة، فإن ذلك كله لا تدعو إليه

---

(١) أي مرتبة الضروريات.

(٢) أي إنما هو مكمل لحكمة القصاص: فإن قتل الأعلى بالأدنى مؤد إلى ثوران نفوس العصبة، فلا يكمل بدونه ثمرة القصاص من الزجر والحياة التي قصدها الشرع منه. ومثله تحريم قليل المسكر، لأنه بما فيه من لذة الطرب يدعو إلى الكثير المضيع للعقل. فتحريم القليل تكميل لحكمة تحريم الكثير. فيحمل كلام المؤلف على هذا الغرض.

(٣) أي أن هذه الأمثلة الثلاثة مكملة للضروري من حفظ المال للطرفين. كما أن منع النظر للأجنبية مكمل للضروري من حفظ النسل بالمنع من الزنا، لأن النظر مقدمة للزنا وداعية إليه. وتحريم داعية المحرم ثبت بها الدليل الشرعي. وكذا منع الربا تكميل لحفظ المال الذي هو ضروري. فإن الزيادة جزء من مال الدافع يذهب هدراً بدون مقابل معتبر شرعاً. والورع تكميل لما هو من نوعه: فإن كان في عبادة فمكمل لها، وإن كان في عادة أو معاملة فمكمل لذلك.

(٤) فإن أصل المقصود من النكاح وإن كان حاصلاً بدونهما لكنهما أشد إفضاء لدوام النكاح وتمام الألفة بين الزوجين. وما به دوامه من مكملاته.

حاجة مثل الحاجة إلى أصل النكاح في الصغيرة. وإن قلنا إن البيع من باب الحاجيات، فالإشهاد والرهن والحميل من باب التكملة. ومن ذلك الجمع بين الصلاتين في السفر الذي تقصر فيه الصلاة، وجمعُ المريض الذي يخاف أن يُغلب على عقله. فهذا وأمثاله كالمكمل لهذه المرتبة، إذ لو لم يُشرَع لم يُخِلَّ بأصل التوسعة والتخفيف.

وأما الثالثة: فكآداب الأحداث، ومندوبات الطهارات، وترك إبطال الأعمال المدخول فيها وإن كانت غير واجبة، والإنفاق من طيبات المكاسب، والاختيار في الضحايا والعقيقة والعتق، وما أشبه ذلك. ومن أمثله هذه المسألة أن الحاجيات كالتتمة للضروريات. وكذلك التحسينات كالتكملة للحاجيات، فإن الضروريات هي أصل المصالح، حسبما يأتي تفصيل ذلك بعد هذا إن شاء الله تعالى.

المسألة الثالثة:

كل تكملة فلها ـ من حيث هي تكملة ـ شرطٌ، وهو أن لا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال. وذلك أن كل تكملة يفضي اعتبارها إلى رفض أصلها، فلا يصح اشتراطها عند ذلك، لوجهين:

أحدهما: أن في إبطال الأصل إبطال التكملة، لأن التكملة مع ما كملته كالصفة مع الموصوف. فإذا كان اعتبار الصفة يؤدّي إلى ارتفاع الموصوف، لزم من ذلك ارتفاع الصفة أيضاً. فاعتبار هذه التكملة على هذا الوجه مؤدّ إلى عدم اعتبارها. وهذا محال لا يتصور. وإذا لم يتصور لم تُعتبر التكملة واعتبر الأصل من غير مزيد.

والثاني: أنّا لو قدرنا تقديراً أن المصلحة التكميلية تحصل مع فوات المصلحة الأصلية، لكان حصول الأصلية أولى[1] لما بينهما من التفاوت.

وبيان ذلك أن حفظ المهجة مهمٌّ كلي، وحفظ المروءات مستحسن. فحُرّمت النجاسات حفظاً للمروءات، وإجراءً لأهلها على محاسن العادات. فإن دعت الضرورة إلى إحياء المهجة بتناول النجس، كان تناوله أولى.

وكذلك أصل البيع ضروري، ومنع الغرر والجهالة مكمل. فلو اشترط نفي الغرر

---

(١) أي تحصيلها أولى بالاعتبار، فيجب أن تترجح على التكميلية، لأن حفظ المصلحة يكون بالأصل وغاية التكميلية أنها كالمساعد لما كملته. فإذا عارضته فلا تعتبر.

جملة لانحسم باب البيع. وكذلك الإجارة ضرورية أو حاجية[١]، واشتراط حضور العوضين في المعاوضات من باب التكميلات. ولما كان ذلك ممكناً في بيع الأعيان من غير عسر، منع من بيع المعدوم[٢] إلا في السلم. وذلك في الإجارات ممتنع. فاشتراط وجود المنافع فيها وحضورها يسد باب المعاملة بها، والإجارة محتاج إليها، فجازت وإن لم يحضر العوض أو لم يوجد. ومثله جارٍ في الاطّلاع على العورات للمباضعة والمداواة وغيرهما.

وكذلك الجهاد مع ولاة الجَوْر قال العلماء بجوازه، قال مالك: لو ترك ذلك لكان ضرراً على المسلمين. فالجهاد ضروري، والوالي فيه ضروري، والعدالة فيه مكملة للضرورة، والمكمل إذا عاد للأصل بالإبطال لم يعتبر. ولذلك جاء الأمر بالجهاد مع ولاة الجور[٣] عن النبي ﷺ.

وكذلك ما جاء من الأمر بالصلاة خلف الولاة السوء[٤] فإن في ترك ذلك ترك سنة الجماعة، والجماعة من شعائر الدين المطلوبة[٥]، والعدالة مكملة لذلك المطلوب. ولا يبطل الأصل بالتكملة.

ومنه إتمام الأركان في الصلاة مكمل لضروراتها[٦] فإذا أدى طلبه إلى أن لا تصلَّى ـ كالمريض غير القادر ـ سقط المكمل. أو كان في إتمامها حرج، ارتفع الحرج عمن لم يكمل، وصلى على حسب ما أوسعته الرخصة. وستر العورة من باب محاسن الصلاة. فلو

---

(١) قد تكون الإجارة ضرورية كالاستئجار لإرضاع من لا مرضعة له وتربيته. وقد تكون حاجية وهو الأكثر. ومثله يقال في البيع وسائر المعاملات. باعتبار توقف حفظ أحد الضروريات الخمسة أو عدم التوقف.

(٢) المقابل للحضور الغيبة. والمقابل للعدم الوجود. فأما أن يقول (واشتراط وجود العوضين) ثم يقول: (منع بيع المعدوم إلا في السلم) وهو ظاهر. وإما أن يقول كما قال أوّلاً ثم يقول: (منع من بيع الغائب إلا في السلم) فيعترض عليه بأن بيع الغائب الموصوف جائز. ومقتضى قوله بعد: ـ (فاشتراط وجود المنافع وحضورها) ثم قوله: (وإن لم يحضر العوض أو لم يوجد) أن غرضه بقوله: (واشتراط حضور العوضين) اشتراط وجودهما وحضورهما، ولما كان الحضور يحرز الوجود استغنى به عنه أولاً. فيبقى الكلام في اشتراط الحضور في البيع وقد علمت ما فيه.

(٣) و(٤) قال رسول الله ﷺ: «الجهاد واجب عليكم مع كل أمير، براً كان أو فاجراً. والصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم، براً كان أو فاجراً، وإن عمل الكبائر» أخرجه أبو داود. أقول؛ قال صاحب كتاب الغماز اللماز في الموضوعات: حديث الصلاة خلف كل بر وفاجر قد ورد من طرق. قال الدارقطني والعقيلي ليس في ذلك شيء يصح عنه ﷺ. وسئل أحمد عنه فقال: ما نعرفه اهـ.

(٥) أي المكملة للضروري كما سبق له. والعدالة في الإمام مكملة لهذا المكمل.

(٦) المناسب (لضروريها) أي أن الصلاة من الضروريات الخمس وهذا القيام مكمل لها.

طلب على الإطلاق لتعذر أداؤها على من لم يجد ساتراً، إلى أشياء من هذا القبيل في الشريعة تفوق الحصر. كلها جار على هذا الأسلوب.

وانظر فيما قاله الغزالي في الكتاب المستظهري في الإمام الذي لم يستجمع شروط الإمامة. واحمل عليه نظائره.

المسألة الرابعة:

المقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجية والتحسينية.

فلو فرض اختلال الضروري بإطلاق، لاختلاَّ باختلاله بإطلاق. ولا يلزم من اختلالهما اختلال الضروري بإطلاق. نعم قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق اختلالُ الحاجي بوجه ما. وقد يلزم من اختلال الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما. فلذلك إذا حوفظ على الضروري فينبغي المحافظة على الحاجي. وإذا حوفظ على الحاجي فينبغي أن يحافظ على التحسيني، إذا[1] ثبت أن التحسيني يخدم الحاجي، وأن الحاجي يخدم الضروري. فإن الضروري هو المطلوب[2].

فهذه مطالب خمسة لا بد من بيانها.

أحدها: أن الضروري أصل لما سواه من الحاجي والتكميلي.

والثاني: أن اختلال الضروري يلزم منه اختلال الباقيين بإطلاق.

والثالث: أنه لا يلزم من اختلال الباقيين اختلال الضروري.

والرابع: أنه قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق أو الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما.

والخامس: أنه ينبغي المحافظة على الحاجي وعلى التحسيني للضروري.

بيان الأول: أن مصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة على الأمور الخمسة المذكورة فيما تقدم. فإذاً اعتبر قيام هذا الوجود الدنيوي مبنياً عليها؛ حتى إذا انخرمت لم يبق للدنيا وجود ـ أعني ما هو خاص بالمكلفين والتكليف ـ

وكذلك الأمور الأخروية لا قيام لها إلا بذلك.

---

(١) لعل الأصل (إذ)، لا (إذا)، كما يفيده السياق.

(٢) أي الأصلي والأشد في الطلب وإلا فالكل مطلوب، وسيأتي له ما يفسره في آخر المسألة.

فلو عدم الدين عدم ترتب الجزاء المرتجَى. ولو عدم المكلف لعدم من يتدين. ولو عدم العقل لارتفع التدين. ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء. ولو عدم المال لم يبق عيش ـ وأعني بالمال ما يقع عليه الملك ويستبد به المالك عن غيره إذا أخذه من وجهه. ويستوي في ذلك الطعام والشراب واللباس على اختلافها، وما يؤدي إليها من جميع المتمولات ـ فلو ارتفع ذلك لم يكن بقاء. وهذا كله معلوم لا يرتاب فيه من عرف ترتيب أحول الدنيا وأنها زاد للآخرة.

وإذا ثبت هذا فالأمور الحاجية إنما هي حائمة حول هذا الحِمى؛ إذ هي تتردد على الضروريات تكملها، بحيث ترتفع في القيام بها واكتسابها المشقاتُ، وتميل بهم فيها إلى التوسط والاعتدال في الأمور، حتى تكون جارية على وجه لا يميل إلى إفراط ولا تفريط.

وذلك مثل ما تقدم في اشتراط عدم الغرر والجهالة في البيوع، وكما نقول في رفع الحرج عن المكلف بسبب المرض، حتى يجوز له الصلاة قاعداً ومضطجعاً، ويجوز له ترك الصيام في وقته إلى زمان صحته، وكذلك ترك المسافر الصوم وشطر الصلاة، وسائر ما تقدم في التمثيل، وغير ذلك. فإذا فهم هذا لم يَرْتب العاقل في أن هذه الأمور الحاجية فروعٌ دائرة حول الأمور الضرورية.

وهكذا الحكم في التحسينية؛ لأنها تكمل ما هو حاجي أو ضروري. فإذا كملت ما هو ضروري فظاهر. وإذا كملت ما هو حاجي فالحاجي مكمل للضروري، والمكمل للمكمل مكمل. فالتحسينية إذاً كالفرع للأصل الضروري ومبني عليه.

بيان الثاني: يظهر مما تقدم، لأنه إذا ثبت أن الضروري هو الأصل المقصود، وأن ما سواه مبني عليه كوصف من أوصافه، أو كفرع من فروعه، لزم من اختلاله اختلال الباقيين؛ لأن الأصل إذا اختل اختل الفرع من باب أولى.

فلو فرضنا ارتفاع أصل البيع من الشريعة لم يمكن اعتبار الجهالة والغرر. وكذلك لو ارتفع أصل القصاص لم يمكن اعتبار المماثلة فيه؛ فإن ذلك من أوصاف القصاص، ومحال أن يثبت الوصف مع انتفاء الموصوف. وكما إذا سقط عن المغمى عليه أو الحائض أصل الصلاة. لم يمكن أن يبقي عليهما حكم القراءة فيها، أو التكبير، أو الجماعة، أو الطهارة الحدثية أو الخبثية. ولو فرض أن ثَمَّ حكماً هو ثابت لأمر فارتفع ذلك الأمر، ثم بقي الحكم مقصوداً لذلك الأمر، كان هذا فرض محال. ومن هنا يعرف مثلاً أن الصلاة إذا ارتفعت ارتفع ما هو تابع لها ومكمل، من القراءة والتكبير والدعاء وغير ذلك؛ لأنها من

أوصاف الصلاة بالفرض. فلا يصح أن يقال إن أصل الصلاة هو المرتفع، وأوصافها بخلاف ذلك.

وكذلك نقول إذا كان أصل الصلاة منهياً عنه قصداً، أو الصيام كذلك، كالنهي عن الصلاة في طرفي النهار، والنهي عن الصيام في العيد، فكل ما تتصف به من مكملاتها مندرج تحت أصل النهي، من حيث نهي عن أصل الصلاة التي لها هيئة اجتماعية في الوقوع؛ لأن النهي عن العبادة المخصوصة من حيث هي كذلك. ولا تكون منهياً عنها إلا بمجموع أفعالها وأقوالها. فاندرجت المكملات تحت النهي باندراج الكل.

ولا يقال: إن لهذه الأشياء حقائق في أنفسها لا تكون منهياً عنها بذلك الاعتبار، فلا يلزم أن تكون منهياً عنها مطلقاً. وإذا لم تكن منهياً عنها على الإطلاق، لم يلزم ارتفاعها بارتفاع ما هي تابعة له. فلا يلزم من اختلاف الأصل اختلال الفرع كما أصّلت. وأيضاً فإن الوسائل لها مع مقاصدها هذه النسبة؛ كالطهارة مع الصلاة. وقد تثبت الوسائل شرعاً مع انتفاء المقاصد، كجرِّ المُوسَى في الحج على رأس من لا شعر له. فالأشياء إذا كان لها حقائق في أنفسها فلا يلزم من كونها وضعت مكمِّلة أن ترتفع بارتفاع المكمَّل.

لأنا نقول: إن القراءة والتكبير وغيرهما لها اعتباران: اعتبارٌ من حيث هي من أجزاء الصلاة، واعتبارٌ من حيث أنفسها. فأما اعتبارها من الوجه الثاني فليس الكلام فيه. وإنما الكلام في اعتبارها من حيث هي أجزاء مكملة للصلاة وبذلك الوجه صارت بالوضع كالصفة مع الموصوف. ومن المحال بقاء الصفة مع انتفاء الموصوف؛ إذ الوصف معنى لا يقوم بنفسه عقلاً. فكذلك ما كان في الاعتبار مثله. فإذا كان كذلك لم يصح القول ببقاء المكمِّل مع انتفاء المكمَّل. وهو المطلوب وكذلك الصوم وأشباهه.

وأما مسألة الوسائل فأمر آخر. ولكن إن فرضنا كون الوسيلة كالوصف للمقصود بكونه موضوعاً لأجله[1]، فلا يمكن ـ والحال هذه ـ أن تبقى الوسيلة مع انتفاء المقصد، إلا أن يدل دليل على الحكم ببقائها[2]. فتكون إذ ذاك مقصودة لنفسها. وإن انجر مع ذلك أن تكون وسيلة إلى مقصود آخر فلا امتناع في هذا. وعلى ذلك يحمل إمرار الموسى على شعر من لا شعر له.

(١) كطلب أنواع الطهارة لأجل الصلاة، لا يبقى هذا الطلب إذا ارتفع طلب الصلاة.

(٢) أي ببقاء طلبها. أي فإذا دل دليل على طلبها بقطع النظر عن اعتبارها وسيلة إلى مقصد آخر، فذلك لا مانع منه أن يكون الشيء مقصوداً لنفسه ومقصوداً ليكون وسيلة لغيره باعتبارين. فالوضوء مثلاً عبادة مقصودة في نفسها، ووسيلة إلى مقصود آخر هو الصلاة والطواف ومس المصحف وهكذا. فقد لا يكون طواف ولا غيره ويبقى الوضوء مطلوباً. ولكن الكلام في وسيلة اعتبرت وصفاً للغير، فباعتبار هذا الوصف متى سقط المتوسل إليه بها بطل طلبها من هذه الجهة التي تعتبر فيها مكملة لغيرها.

وبهذه القاعدة يصح القول بإمرار الموسى على من ولد مختوناً بناء على أن ثَم ما يدل على كون الإمرار مقصوداً لنفسه، وإلا لم يصح، فالقاعدة صحيحة. وما اعترض به لا نقض فيه عليها. والله أعلم بغيبه وأحكم.

بيان الثالث: أن الضروري مع غيره كالموصوف مع أوصافه. ومن المعلوم أن الموصوف لا يرتفع بارتفاع بعض أوصافه. فكذلك في مسألتنا لأنه يضاهيه.

مثال ذلك الصلاة إذا بطل منها الذكر أو القراءة أو التكبير أو غير ذلك مما يعدّ من أوصافها[1] لأمر، لا يَبطُل أصل الصلاة.

وكذلك إذا ارتفع اعتبار الجهالة والغرر، لا يبطل أصل البيع؛ كما في الخشب والثوب المحشوّ، والجوز، والقسطل، والأصول المغيبة في الأرض؛ كالجزر واللفت، وأسس الحيطان، وما أشبه ذلك.

وكذا لو ارتفع اعتبار المماثلة في القصاص لم يبطل أصل القصاص. وأقرب الحقائق إليه الصفة مع الموصوف. فكما أن الصفة لا يلزم من بطلانها بطلان الموصوف بها، كذلك ما نحن فيه. اللهم إلا أن تكون الصفة ذاتية بحيث صارت جزءاً من ماهية الموصوف، فهي إذ ذاك ركنٌ من أركان الماهية، وقاعدةٌ من قواعد ذلك الأصل. وينخرم الأصل بانخرام قاعدة من قواعده، كما في الركوع والسجود ونحوهما في الصلاة، فإن الصلاة تنخرم من أصلها بانخرام شيء منها، بالنسبة إلى القادر عليها. هذا لا نظر فيه. والوصف الذي شأنه هذا ليس من المحسنات ولا من الحاجيات ولا من الضروريات.

لا يقال: إن من أوصاف الصلاة مثلاً الكمالية أن لا تكون في دار مغصوبة، وكذلك الذكاة من تمامها أن لا تكون بسكّينٍ مغصوبة، وما أشبهه. ومع ذلك فقد قال جماعة ببطلان أصل الصلاة وأصل الذكاة. فقد عاد بطلان الوصف بالبطلان على الموصوف.

لأنا نقول: من قال بالصحة في الصلاة والذكاة فعلى هذا الأصل المقرر بَني. ومن قال بالبطلان فبنى على اعتبار هذا الوصف كالذاتي، فكأن الصلاة في نفسها منهي عنها، من حيث كانت أركانها كلها ـ التي هي أكوان ـ غصباً لأنها أكوان حاصلة في الدار المغصوبة. وتحريم الأصل إنما يرجع إلى تحريم الأكوان، فصارت الصلاة نفسها منهياً عنها، كالصلاة في طرفي النهار، والصوم في يوم العيد.

---

(١) أي مما ليس ركناً فيها كما يأتي بيانه.

وكذلك الذكاة حين صارت السكين منهياً عن العمل بها لأن العمل بها غصب، كان هذا العمل المعيّن وهو الذكاة منهياً عنه. فصار أصل الذكاة منهياً عنه. فعاد البطلان إلى الأصل بسبب بطلان وصف ذاتي بهذا الاعتبار.

ويتصور هنا النظر في أبحاث هي منشأ الخلاف في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة. ولكنها غير قادحة في أصلنا المذكور؛ إذ لا يتصور فيه خلاف، لأن أصله عقليّ. وإنما يتصوّر الخلاف في إلحاق الفروع به أو عدم إلحاقها به[١].

بيان الرابع: من أوجه:

أحدها: أن كل واحدة من هذه المراتب لما كانت مختلفة في تأكد الاعتبار ـ فالضروريات آكدها ثم تليها الحاجيات والتحسينات ـ وكان مرتبطاً بعضها ببعض، كان في إبطال الأخفّ جرأة على ما هو آكد منه، ومَدخلٌ للإخلال به، فصار الأخف كأنه حِمًى للآكد، والراتعُ حول الحِمى يوشِك أن يقع فيه. فالمخلّ بما هو مكمِّل كالمخل بالمكمَّل من هذا الوجه.

ومثال ذلك الصلاة، فأنّ لها مكمِّلات وهي هنا سوى الأركان والفرائض. ومعلومٌ أن المخلَّ بها متطرِّقٌ للإخلال بالفرائض والأركان، لأن الأخفَّ طريق إلى الأثقل. ومما يدل على ذلك ما في الحديث من قوله عليه السلام: «كالرَّاتِعِ حَوْلَ الحِمَى يُوشِكُ أن يَقَع فيه»[٢] وفي الحديث: «لعَنَ الله السارقَ يسرِقُ البَيضةَ فتُقْطَعُ يدُه، ويسرِقُ الحبلَ فتُقطعُ يدُه»[٣] وقول من قال: إني لأجعل بيني وبين الحرام سترةً من الحلال ولا أحرِّمها.

وهو أصلٌ مقطوعٌ به متفقٌ عليه، ومحل ذكره القسم الثاني من هذا الكتاب.

فالمتجرىء على الأخف بالإخلال به مُعَرَّض للتجرؤ على ما سواه. فكذلك المتجرىء على الإخلال بها يتجرأ على الضروريات. فإذاً قد يكون في إبطالِ الكمالات بإطلاق، إبطالُ الضروريات بوجه ما.

ومعنى ذلك أن يكون تاركاً للمكملات ومُخلاً بها بإطلاق، بحيث لا يأتي بشيء منها؛ وإن أتى بشيء منها كان نزراً، أو يأتي بجملة منها إن تعددت، إلا أن الأكثر هو المتروك والمُخَلُّ به. ولذلك لو اقتصر المصلي على ما هو فرض في الصلاة لم يكن في

---

(١) باعتبار الاختلاف في وصفية هذه الفروع لأصلها: هل هي أوصاف مكملة أم أوصاف ذاتية؟
(٢) ذكره في التيسير عن الخمسة بلفظ: «كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يقع فيه».
(٣) متفق عليه.

صلاته ما يستحسن، وكانت إلى اللعب أقرب. ومن هنا يقول بالبطلان في ذلك من يقوله. وكذلك نقول في البيع: إذا فات فيه ما هو من المكمِّلات كانتفاء الغرر والجهالة، أوشكَ أن لا يحصل للمتعاقدين أو لأحدهما مقصود، فكان وجود العقد كعدمه، بل قد يكون عدمه أحسن من وجوده. وكذلك سائر النظائر.

والثاني: أن كل درجة بالنسبة إلى ما هو آكد منها كالنفل بالنسبة إلى ما هو فرض، فستر العورة واستقبال القبلة بالنسبة إلى أصل الصلاة كالمندوب إليه. وكذلك قراءة السورة والتكبير، والتسبيح، بالنسبة إلى أصل الصلاة. وهكذا كون المأكول والمشروب غير نجس، ولا مملوك للغير، ولا مفقود الذكاة، بالنسبة إلى أصل إقامة البنية وإحياء النفس كالنفل. وكذلك كون المبيع معلوماً، ومنتفعاً به شرعاً، وغير ذلك من أوصافه، بالنسبة إلى أصل البيع كالنافلة.

وقد تقرّر ـ في كتاب الأحكام ـ أن المندوب إليه بالجزء ينتهض أن يصير واجباً بالكل. فالإخلال بالمندوب مطلقاً يشبه الإخلال بالركن من أركان الواجب، لأنه قد صار ذلك المندوب بمجموعه واجباً في ذلك الواجب. ولو أخل الإنسان بركن من أركان الواجب بغير عذر بطل أصل الواجب، فكذلك إذا أخلّ بما هو بمنزلته أو شبيه به. فمن هذا الوجه أيضاً يصح أن يقال إن إبطال المكمِّلات بإطلاق قد يبطل الضروريات بوجه ما.

والثالث: أن مجموع الحاجيات والتحسينيات ينتهض أن يكون كل واحد منهما كفرد من أفراد الضروريات؛ وذلك أن كمال الضروريات ـ من حيث هي ضروريات ـ إنما يحسن موقعه حيث يكون فيها على المكلف سَعَةٌ وبسطة، من غير تضييق ولا حرج، وحيث يبقى معها خصالُ معاني العادات ومكارم الأخلاق موفَّرَةَ الفصول، مكملة الأطراف، حتى يستحسن ذلك أهل العقول. فإذا أخل بذلك لَبِسَ قسمُ الضرورياتِ لِبْسَة الحرَج والعَنت، واتَّصف بضد ما يستحسن في العادات، فصار الواجب الضروري متكلَّف العمل، وغير صاف في النظر الذي وضعت عليه الشريعة. وذلك ضد ما وضعت عليه. وفي الحديث: «بُعِثْتُ لأتَمِّمَ مكارِمَ الأخلاق»(١) فكأنه لو فرض فِقدان المكمّلات لم يكن الواجبُ واقعاً على مقتضى ذلك. وذلك خلل في الواجب ظاهر. أمّا إذا كان الخلل في المكمل

---

(١) أخرجه في الجامع الصغير عن أبي هريرة بلفظ: «إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق» عن البخاري في الأدب والحاكم والبيهقي في الشعب. قال العزيزي وفي رواية: (مكارم الأخلاق). وخرَّج العراقي «بعثت لأتمم مكارم الأخلاق» عن أحمد والبيهقي والحاكم وصححه من حديث أبي هريرة أيضاً.

للضروري واقعاً في بعض ذلك[١] وفي يسير منه، بحيث لا يزيل حسنه ولا يرفع بهجته، ولا يغلق باب السعة عنه، فذلك لا يخل به. وهو ظاهر.

والرابع: أن كل حاجِيّ وتحسيني إنما هو خادم للأصل الضروري ومؤنس به، ومحسِّن لصورته الخاصة: إما مقدَّمةً له، أو مقارناً، أو تابعاً. وعلى كل تقدير فهو يدور بالخدمة حواليه، فهو أحرى أن يتأذى به الضروري على أحسن حالاته.

وذلك أن الصلاة مثلاً إذا تقدمتها الطهارة أشعرت بتأهب لأمر عظيم، فإذا استقبل القبلة أشعر التوجه بحضور المتوجه إليه، فإذا أحضر نية التعبد أثمر الخضوع والسكون. ثم يدخل فيها على نسقها بزيادة السورة خدمةً لفرض أمّ القرآن، لأن الجميع كلام الرب المتوجه إليه؛ وإذا كبّر وسبَّح وتشهد فذلك كله تنبيه للقلب، وإيقاظ له أن يَغفُل عما هو فيه من مناجاة ربه والوقوف بين يديه. وهكذا إلى آخرها. فلو قدّم قبلها نافلةً كان ذلك تدريجاً للمصلي واستدعاءً للحضور؛ ولو أتبعها نافلة أيضاً لكان خليقاً باستصحاب الحضور في الفريضة.

وفي الاعتبار في ذلك أن جُعلت أجزاءُ الصلاة غيرَ خالية من ذكر مقرون بعمل، ليكون اللسان والجوارح متطابقة على شيء واحد، وهو الحضور مع الله فيها بالاستكانة والخضوع والتعظيم والانقياد، ولم يَخْلُ موضعٌ من الصلاة من قول أو عمل، لئلا يكون ذلك فتحاً لباب الغفلة ودخول وساوس الشيطان.

فأنت ترى أن هذه المكملات الدائرةَ حول حمى الضروري خادمةٌ له ومقويةٌ لجانبه. فلو خَلَت عن ذلك أو عن أكثره لكان خللاً فيها. وعلى هذا الترتيب يجري سائر الضروريات مع مكملاتها لمن اعتبرها.

بيان الخامس: ظاهر مما تقدم، لأنه إذا كان الضروري قد يختل باختلال مكملاته، كانت المحافظة عليها لأجله مطلوبة، ولأنه إذا كانت زينةً لا يظهر حسنهُ إلا بها، كان من الأحق أن لا يخل بها.

وبهذا كله يظهر أن المقصود الأعظم في المطالب الثلاثة، المحافظةُ على الأوّل منها وهو قسم الضروريات. ومن هنالك كان مُراعًى في كل ملة، بحيث لم تختلف فيه الملل كما اختلفت في الفروع. فهي أصول الدين، وقواعد الشريعة، وكلِّيات الملة.

---

(١) أي بحيث لا يقال فيه أنه اختل بإطلاق، كما هو أصل الدعوى.

المسألة الخامسة:

المصالح المبثوية في هذه الدار ينظر فيها من جهتين: من جهة مواقع الوجود، ومن جهة تعلق الخطاب الشرعي بها.

فأما النظر الأول: فإن المصالح الدنيوية ـ من حيث هي موجودة هنا ـ لا يتخلص كونها مصالح محضة. وأعني بالمصالح ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه، ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق، حتى يكون منعَّماً على الإطلاق. وهذا في مجرد الاعتياد لا يكون؛ لأن تلك المصالح مشوبة بتكاليف ومشاق، قلَّت أو كثرت، تقترن بها، أو تسبقها، أو تلحقها؛ كالأكل، والشرب، واللبس، والسكنى، والركوب، والنكاح، وغير ذلك[1]. فإنَّ هذه الأمور لا تنال إلا بكد وتعب.

كما أن المفاسد الدنيوية ليست بمفاسد محضة من حيث مواقع الوجود؛ إذ ما من مفسدة تُفرض في العادة الجارية، إلا ويقترن بها أو يسبقها أو يتبعها من الرفق واللطف ونيل اللذات كثير. ويدلك على ذلك ما هو الأصل: وذلك أن هذه الدار وُضعت على الامتزاج بين الطرفين، والاختلاط بين القبيلين؛ فمن رام استخلاص جهة فيها لم يقدر على ذلك. وبرهانه التجربة التامة من جميع الخلائق. وأصل ذلك الإخبار بوضعها على الابتلاء والاختبار والتمحيض. قال الله تعالى: ﴿وَنَبْلُوكُم بالشرِّ والخَيْرِ فِتْنة﴾ [الأنبياء: ٣٥] ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكم أَحْسَنُ عَمَلاً﴾ [الملك: ٢] وما في هذا المعنى. وقد جاء في الحديث: «حُفَّتِ الْجَنَّةُ بالمكارِه، وحُفَّت النّارُ بالشَّهوات[2]» فلهذا لم يَخْلُص في الدنيا لأحدٍ جهةٌ خاليةٌ مِن شركة الجهة الأخرى.

فإذا كان كذلك، فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا إنما تفهم على مقتضى ما غَلب: فإذا كان الغالب جهة المصلحة، فهي المصلحة المفهومة عرفاً. وإذا غلبت الجهة الأخرى فهي المفسدة المفهومة عرفاً. ولذلك كان الفعل ذو الوجهين منسوباً إلى الجهة الراجحة؛ فإن رجحت المصلحة فمطلوب. ويقال فيه إنه مصلحة. وإذا غلبت جهة المفسدة فمهروب عنه. ويقال إنه مفسدة ـ على ما جرت به العادات في مثله. فإن خرج عن مقتضى العادات فله نسبة أخرى[3] وقسمة غير هذه القسمة.

---

(١) أي مثل اكتساب المعارف الذي يقتضيه وصفه العقلي.

(٢) تقدم (ج ١ ص ١٠٤).

(٣) وهي غير ما يأتي الكلام عليها في الفصل بعده، لأنه باعتبار تعلق الخطاب، لا من حيث مواقع الوجود.

هذا وجه النظر في المصلحة الدنيوية والمفسدة الدنيوية، من حيث مواقع الوجود في الأعمال العاديّة.

وأما النظر الثاني[(١)] فيها من حيث تعلق الخطاب بها شرعاً فالمصلحة إذا كانت هي الغالبةَ عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد، فهي المقصودة شرعاً؛ ولتحصيلها وقع الطلب على العباد، ليجري قانونها على أقوم طريق وأهدى سبيل، وليكون حصولها أتم وأقرب وأولى بنيل المقصود، على مقتضى العادات الجارية في الدنيا. فإن تبعها مفسدةٌ أو مشقّةٌ فليست بمقصودة في شرعيَّة ذلك الفعل وطلبه.

وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتياد، فرفعها هو المقصود شرعاً؛ ولأجله وقع النهي، ليكون رفعها على أتمّ وجوه الإمكان العادي في مثلها، حسبما يشهد له كلّ عقل سليم. فإن تبعتها مصلحةٌ أو لذةٌ فليست هي المقصودة بالنهي عن ذلك الفعل، بل المقصود ما غلب في المحل. وما سوى ذلك مُلغًى في مقتضى النهي، كما كانت جهة المفسدة ملغاة في جهة الأمر.

فالحاصل من ذلك أن المصالح المعتبرة شرعاً أو المفاسد المعتبرة شرعاً هي خالصةٌ[(٢)] غير مشوبة بشيء من المفاسد، لا قليلاً ولا كثيراً. وإن تُوهّم أنها مشوبة، فليست في الحقيقة الشرعية كذلك؛ لأن المصلحة المغلوبة[(٣)] أو المفسدة المغلوبة[(٤)] إنما المراد بها ما يجري في الاعتياد الكسبي من غير خروج إلى زيادة تقتضي التفات الشارع إليها على الجملة. وهذا المقدار[(٥)] هو الذي قيل إنه غير مقصود للشارع في شرعية الأحكام.

والدليل على ذلك أمران: أحدهما أن الجهالة المعلومة[(٦)] لو كانت مقصودة للشارع ـ أعني معتبرةً عند الشارع ـ لم يكن الفعل مأموراً به بإطلاق، ولا منهيًّا عنه بإطلاق. بل كان يكون مأموراً به من حيث المصلحة، ومنهياً عنه من حيث المفسدة. ومعلوم قطعاً أن الأمر ليس كذلك.

وهذا يتبين في أعلى المراتب في الأمر والنهي؛ كوجوب الإيمان وحرمة الكفر،

---

(١) سيأتي تقييد هذا النظر في المسألة الثانية.

(٢) لأنه إنما نظر فيها إلى الجهة الغالبة لا غير وألغى مقابلها فلا التفات إليه وكأنه عدم، لأنه غير جار في الاعتياد الكسبي الذي جعله الشرع ميزاناً للمصلحة والمفسدة.

(٣) و(٤) لعل الأصل (الغالبة) فيهما.

(٥) وهو الخارج الزائد عن حالة الاعتياد الكسبي.

(٦) لعلها الجهة المغلوبة.

ووجوب إحياء النفوس ومنع إتلافها، وما أشبه ذلك. فكان يكون الإيمان ـ الذي لا أعلى منه في مراتب التكليف ـ منهياً عنه، من جهة ما فيه من كسر النفس من إطلاقها، وقطعها عن نيل أغراضها، وقهرها تحت سلطان التكليف الذي لا لذَّة فيه لها. وكان الكفر الذي يقتضي إطلاق النفس من قيد التكليف، وتمتُّعها بالشهوات من غير خوف، مأموراً به أو مأذوناً فيه؛ لأن الأمور الملذوذة والمخرِجَة عن القيود القاهرة مصلحةٌ على الجملة. وكل هذا باطل محض. بل الإيمان مطلوب بإطلاق. والكفر منهي عنه بإطلاق. فدل على أن جهة المفسدة بالنسبة إلى طلب الإيمان، وجهةَ المصلحة بالنسبة إلى النهي عن الكفران، غير معتبرة شرعاً. وإن ظهر تأثيرها عادةً وطبعاً.

والثاني: أنَّ ذلك لو كان مقصودَ الاعتبار شرعاً، لكان تكليفُ العبد كلُّه تكليفاً بما لا يطاق. وهو باطل شرعاً. أما كون تكليف ما لا يطاق باطلاً شرعاً فمعلوم في الأصول. وأما بيان الملازمة فإن الجهة المرجوحة مثلاً مضادَّةٌ في الطلب للجهة الراجحة. وقد أمر مثلاً بإيقاع المصلحة الراجحة، لكن على وجه يكون فيه منهياً عن إيقاع المفسدة المرجوحة. فهو مطلوب بإيقاع الفعل ومنهي عن إيقاعه معاً. والجهتان غير منفكتين، لما تقدم من أن المصالح والمفاسد غير متمحضة. فلا بد في إيقاع الفعل أو عدم إيقاعه من توارد الأمر والنهي معاً. فقد قيل له «افعل» «ولا تفعل» لفعل واحد أي من وجه واحد في الوقوع، وهو عين تكليف ما لا يطاق.

لا يقال: إن المصلحة قد تكونُ غير مأمور بها، ولكن مأذوناً فيها. فلا يجتمع الأمر والنهي معاً. فلا يلزم المحظور.

لأنا نقول: إن هذا لا يطَّرد في جميع المصالح؛ فإن المصلحة كما يصح أن تكون مأذوناً فيها، يصح أن تكون مأموراً بها. وإن سلّم ذلك فالإذن مضاد للأمر والنهي معاً؛ فإن التخيير مناف لعدم التخيير، وهما واردان على الفعل الواحد. فورود الخطاب بهما معاً خطابٌ بما لا يستطاع إيقاعه على الوجه المخاطب به[1]. وهو ما أردنا بيانه. وليس هذا كالصلاة في الدار المغصوبة؛ لإمكان الانفكاك بأن يصلي في غير الدار، وهذا ليس كذلك.

فإنْ قيل: إنّ هذا التقدير[2] مشير لما ذهب إليه الفلاسفة ومن تبعهم من أن الشّر ليس

---

(١) إنما قيد بهذا حتى لا يعترض بأن إيقاعه لا ينافي التخيير كما لا ينافي الطلب. أما عدم إيقاعه فهو الذي ينافي مقتضى الطلب فقط. فالتنافي إنما يحصل مع اعتبار هذا القيد.

(٢) لعله التقرير.

بمقصود الفعل، وإنما المقصود الخير. فإذا خلق الله تعالى خلقاً ممتزجاً خيرُه بشرِّه، فالخير هو الذي خُلق الخلق لأجله. ولم يخلق لأجل الشر وإن كان واقعاً به. كالطبيب عندهم إذا سقى المريض الدواء المرّ البشعَ المكروه. فلم يسقه إيّاه لأجل ما فيه من المرارة والأمر المكروه، بل لأجل ما فيه من الشفاء والراحة. وكذلك الإيلام بالفصد والحجامة وقطع العضو المتأكل، إنما قصده بذلك جلب الراحة ودفع المضار. فكذلك عندهم جميع ما في الوجود من المفاسد المسبَّبة عن أسبابها. فما تقدم شبيه بهذا، من حيث قلتَ: إن الشارع ـ مع قصده التشريع لأجل المصلحة ـ لا يقصد وجه المفسدة، مع أنها لازمة للمصلحة. وهو أيضاً مشير إلى مذاهب المعتزلة القائلين بأن الشرور والمفاسد غير مقصودة الوقوع، وأن وقوعها إنما هو على خلاف الإرادة. تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيراً.

فالجواب أن كلام الفلاسفة إنما هو في القصد الخَلْقي التكويني. وليس كلامنا فيه، وإنما كلامنا في القصد التشريعي. وقد تبين الفرق بينهما في موضعه من كتاب الأوامر والنواهي. ومعلوم أن الشريعة وضعت لمصالح الخلق بإطلاق، حسبما تبين في موضعه. فكل ما شُرع لجلب مصلحة أو دفع مفسدة، فغير مقصود فيه ما يناقض ذلك. وإن كان واقعاً بالوجود فبالقدرة القديمة وعن الإرادة القديمة. لا يعزب عن علم الله وقدرتِه وإرادتِه شيء من ذلك كله في الأرض ولا في السماء. وحكمُ التشريع أمرٌ آخر، له نظر وترتيب آخر، على حسب ما وضعه. والأمر والنهي لا يستلزمان إرادة الوقوع، أو عدم الوقوع، وإنما هذا قول المعتزلة. وبطلانه مذكور في علم الكلام. فالقصد التشريعي شيء. والقصد الخَلْقي شيء آخر. لا ملازمة بينهما.

فصل

وأما إذا كانت المصلحة أو المفسدة خارجةً[1] عن حكم الاعتياد، بحيث لو انفردت لكانت مقصودة الاعتبار للشارع، ففي ذلك نظر. ولا بد من تمثيل ذلك ثم تخليصِ الحكم فيه بحول الله.

مثاله أكل الميتة للمضطر، وأكل النجاسات والخبائث اضطراراً، وقتل القاتل، وقطع القاطع ـ وبالجملة العقوبات والحدود ـ للزجر، وقطع اليد المتأكلة، وقلع الضرس الوجعة، والإيلام بقطع العروق والفصد وغير ذلك، للتداوي. وما أشبه ذلك من الأمور

(١) أي بأن تكون مترددة بين الطرفين وتعارضت فيها الأدلة.

التي انفردت عما غلب عليها لكان النهي عنها متوجهاً. وبالجملة كل ما تعارضت فيه الأدلة.

فلا يخلو أن تتساوى الجهتان، أو تترجح إحداهما على الأخرى.

فإن تساوتا فلا حكم من جهة المكلف بأحد الطرفين دون الآخر، إذا ظهر التساوي بمقتضى الأدلة. ولعل هذا غيرُ واقع في الشريعة. وإن فُرِض وقوعه فلا ترجيح إلا بالتشهي من غير دليل. وذلك في الشرعيات باطل باتفاق. وأما أنَّ قصدَ الشارع متعلقٌ بالطرفين معاً: طرف الإقدام، وطرف الإحجام فغير صحيح؛ لأنه تكليف ما لا يطاق، إذ قد فرضنا تساويَ الجهتين على الفعل الواحد. فلا يمكن أن يؤمر به وينهى عنه معاً. ولا يكون أيضاً القصد غير تعلق بواحدة منهما، إذ قد فرضنا أنَّ[١] توارد الأمر والنهي معاً. وهما عَلَمان على القصد على الجملة ـ حسبما يأتي في موضعه إن شاء الله تعالى؛ إذ لا أمر ولا نهي من غير اقتضاء. فلم يبق إلا أن يتعلق بإحدى الجهتين دون الأخرى. ولم يتعين ذلك للمكلف. فلا بد من التوقف[٢].

وأما إن ترجحت إحدى الجهتين على الأخرى فيمكن أن يقال: إن قصد الشارع متعلق[٣] بالجهة الأخرى؛ إذ لو كان متعلقاً بالجهة الأخرى لما صح الترجيح، ولكان الحكم كما إذا تساوت الجهتان فيجب الوقف. وذلك غير صحيح مع وجود الترجيح. ويمكن أن يقال: إن الجهتين معاً عند المجتهد معتبرتان؛ إذ كل واحدة منهما يحتمل أن تكون هي المقصودة للشارع. ونحن إنما كُلِّفنا بما ينقدح[٤] عندنا أنه مقصود للشارع، لا بما هو مقصوده في نفس الأمر. فالراجحة ـ وإن ترجحت ـ لا تقطع إمكان كون الجهة الأخرى هي المقصودةَ للشارع. إلا أن هذا الإمكان مُطْرَحٌ في التكليف إلا عند تساوي

---

(١) لعل كلمة أن زائدة. وقد فرض ذلك بقوله: (وبالجملة كل ما تعارضت فيه الأدلة).

(٢) أي أو التخيير، كما ذكروه عند تعارض الأدلة وتساويها.

(٣) لعل صوابها غير متعلق، يعني وحينئذ فليس للشارع إلا جهة واحدة تقصد بالطلب. فمن أصابها أصاب وله أجران، ومن أخطأها فقد أخطأ وله أجر. وهذا القول للمخطئة.

(٤) فالحكم الشرعي ـ بالنسبة للمجتهد ومن يقلده ـ هو ما انقدح في نفس المجتهد، وحينئذ يمكن تعدد الحكم الشرعي في الواقعة الواحدة. وهذا هو رأي المصوبة حيث قالوا إن كل صورة لا نص فيها ليس لها حكم معين عند الله بل ذلك تابع لظن المجتهد. وعلى هذا يكون الإمكان الثاني مبنياً على قاعدة المصوبة والإمكان قبله على قاعدة المخطئة. فلعل في النسخة تحريفاً فيما يأتي له بعد.

الجهتين، وغير مطَّرح في النظر. ومن هنا نشأت[١] قاعدةُ مراعاة الخلاف عند طائفة من الشيوخ. والإمكان الأوّل جارٍ[٢] على طريقة المصوِّبين، والثاني جارٍ[٣] على طريقة المخطئين.

وعلى كل تقدير فالذي يلخص من ذلك أن الجهة المرجوحة غير مقصودة الاعتبار شرعاً[٤] عند اجتماعها مع الجهة الراجحة؛ إذ لو كانت مقصودة للشارع لاجتمع الأمر والنهي معاً على الفعل الواحد. فكان تكليفاً بما لا يطاق. وكذلك يكون الحكم في المسائل الاجتهادية كلها، سواء علينا أقلنا إن كل مجتهد مصيب أم لا. فلا فرق إذاً بين ما كان من الجهات المرجوحة جارياً على الاعتياد أو خارجاً عنه. فالقياس مستمر، والبرهان مطلق في القسمين. وذلك ما أردنا بيانه.

فإن قيل: أفلا تكون الجهة المغلوبة مقصودة للشارع بالقصد الثاني؟ فإن مقاصد الشارع تنقسم إلى ذينك الضربين.

فالجواب أن القصد الثاني إنما يثبت إذا لم يناقض القصد الأول. فإذا ناقضه لم يكن مقصوداً بالقصد الأول ولا بالقصد الثاني. وهذا مذكور في موضعه من هذا الكتاب. وبالله التوفيق.

المسألة السادسة:

لما كانت المصالح والمفاسد على ضربين: «دنيوية» و«أخروية» وتقدم الكلام على الدنيوية؛ اقتضى الحال الكلام في المصالح والمفاسد الأخروية. فنقول إنها على ضربين:

أحدهما: أن تكون خالصة لا امتزاج لأحد القبيلين بالآخر؛ كنعيم أهل الجنان، وعذاب أهل الخلود في النيران ـ أعاذنا الله من النار. وأدخلنا الجنة برحمته.

والثاني: أن تكون ممتزجة. وليس ذلك إلا بالنسبة إلى من يدخل النار من الموحدين، في حال كونه في النار خاصة. فإذا أُدخل الجنة برحمة الله رجع إلى القسم الأول. وهذا كله حسبما جاء في الشريعة؛ إذ ليس للعقل في الأمور الأخروية مجال، وإنما تُتلقى أحكامها من السمع.

---

(١) لأنه لولا أنه يجوز أن تكون الجهة الأخرى معتبرة، ما كان لمن بيده دليل قائم على إحدى الجهتين أن يراعي الجهة الأخرى ويبني عليها حكماً.

(٢)و(٣) علمت ما فيهما.

(٤) أي في التكليف، لأن هذا هو محل الاتفاق وهو مناط الاستدلال بعده.

أما كون هذا القسم الثاني ممتزجاً فظاهر؛ لأن النار لا تنال منهم مواضعَ السجود، لا محلَّ الإيمان. وتلك مصلحة ظاهرة. وأيضاً فإنما تأخذهم على قدر أعمالهم، أعمالُهم لم تتمحض للشر خاصة، فلا تأخذهم النار أخذَ مَن لا خير في عمله على حال. هذا كاف في حصول المصلحة الناشئة من الإيمان والأعمال الصالحة. ثم الرجاءُ المعلق قلب المؤمن راحةٌ ما، حاصلة له مع التعذيب؛ فهي تُنَفِّس عنه من كرب النار. إلى غير ذلك من الأمور الجزئية الآتية في الشريعة، من استقراها ألفاها.

وأما كون الأول محضاً فيدل عليه من الشريعة أدلة كثيرة، كقوله تعالى: ﴿لَا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ﴾ [الزخرف: ٧٥] وقوله: ﴿فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِنْ نَارٍ﴾ [الحج: ١٩] الآيةَ! وقوله: ﴿لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى﴾ [طه: ٧٤] وهو أشد ما هنالك، إلى سائر ما يدل على الإبعاد من الرحمة. وفي الجنة آيات أخر وأحاديث تدل على أن لا عذاب ولا مشقة ولا مفسدة؛ كقوله: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ * ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ﴾ [الحجر: ٤٥ و٤٦] إلى قوله: ﴿لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ وَمَا هُمْ مِنْهَا بِمُخْرَجِينَ﴾ [الحجر: ٤٨] وقوله: ﴿سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ﴾ [الزمر: ٧٣] إلى غير ذلك مما هو معلوم. وقد بيّن ذلك ربنا بقوله في الجنة: «أنتِ رحمتي»[1] وفي النار: «أنتِ عذابي»[2] فسمى هذه بالرحمة مبالغة. وهذا بالعذاب مبالغة.

فإن قيل: كيف يستقيم هذا؟ وقد ثبت أن في النار دَركاتٍ بعضُها أشدُّ من بعض، كما أنه جاء في الجنة أن فيها دَرجات بعضُها فوق بعض، وجاء في بعض أهل النار أنه في ضَحضاح ـ مع أنه من المخلَّدين. وجاء أن في الجنة من يُحرَم بعض نعيمها؛ كالذي يموت مُدْمِنَ خمر ولم يتب منها. وإذا كات دركات الجحيم ـ أعاذنا الله منها ـ بعضُها أشد، فالذي دون الأشد أخف من الأشد. والخفة مما يقتضيه وصف الرحمة التي تحصِّل مصلحةً ما. وأيضاً فالقدر الذي وصل إليه العذاب بالنسبة إلى ما يتوهم فوقه خفيف، كما أنه شديد بالنسبة إلى ما هو دونه. وإذا تصورت الخفة ولو بنسبة ما، فهي مصلحة في ضمن مفسدة العذاب. كما أن درجات الجنة كذلك في الطرف الآخر؛ فإن الجزاء على حسب العمل. وإذا كان عمل الطاعة قليلاً بسبب كثرة المخالفة، كان الجزاء على تلك النسبة. ومعلومٌ أن

---

(١)و(٢) روى البخاري عن أبي هريرة قال ﷺ: «تحاجت الجنة والنار. فقالت النار أوثرت بالمتكبرين والمتجبرين. وقالت الجنة لا يدخلني إلا ضعفاء الناس وسقطهم؟ قال الله عز وجل للجنة: أنت رحمتي أرحم بك من أشاء من عبادي. وقال للنار أنت عذابي أعذب بك من أشاء من عبادي »الخ الحديث.

رتبةَ آخِرَ مَن يدخل الجنة، ليست كرتبةِ مَن لم يعص الله قط ودَأَبَ على الطاعات عمرَه. وإنما ذلك لأجل عمل الأول السببي، فكان جزاؤه على الطاعة في الآخرة نعيماً كدَّره عليه كثرةُ المخالفة. وهذا معنى ممازجة المفسدة. فإذا كانَ كذلك فالقسمان معاً قسمٌ واحد(١).

فالجواب أنه لا يصح في المنقول ألبتة أن تكون الجنة ممتزجة النعيم بالعذاب، ولا أنَّ فيها مفسدة ما بوجه من الوجوه. هذا مقتضى نقل الشريعة. نعم العقل لا يحيل ذلك؛ فإن أحوال الآخرة ليست جاريةً على مقتضيات العقول. كما أنه لا يصح أن يقال في النار إن فيها للمخلدين رحمة تقتضي مصلحة ما. ولذلك قال تعالى: ﴿لَا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ﴾ [الزخرف: ٧٥] فلا حالة هنالك ليستريحوا إليها وإن قلَّت. كيف وهي دار العذاب؟ عياذاً بالله منها. وما جاء في حرمان الخمر فذلك راجع إلى معنى المراتب. فلا يجد مَن يُحرمها ألماً بفقدها. كما لا يجد الجميع ألماً بفقد شهوة الولد. أما المُخرَج إلى الضحضاح فأمر خاص، كشهادة خُزَيمة(٢)، وعَنَاق أبي بُردة(٣). ولا نقض بمثل ذلك على الأصول الاستقرائية القطعية.

غير أنه يجب النظر هنا في وجه تفاوت الدرجات والدركات، لما ينبني على ذلك من الفوائد الفقهية، لا من جهة أخرى.

وذلك أن المراتب ـ وإن تفاوتت ـ لا يلزم من تفاوتها نقيضٌ ولا ضد. ومعنى هذا أنك إذا قلت: «فلان عالم» فقد وصفته بالعلم وأطلقت ذلك عليه إطلاقاً بحيث لا يُسْترابُ في حصول ذلك الوصف له على كماله. فإذا قلت: «وفلان فوقه في العلم» فهذا الكلام يقتضي أن الثاني حاز رتبةً في العلم فوق رتبة الأول، ولا يقتضي أن الأوَّل متصف بالجهل ولو على وجه ما. فكذلك إذا قلت: «مرتبة الأنبياء في الجنة فوق مرتبة العلماء» فلا يقتضي ذلك للعلماء نقصاً من النعيم ولا غَضًّا من المرتبة بحيث يداخله ضده؛ بل العلماء معمون نعيماً لا نقص فيه، والأنبياء عليهم الصلاة والسلام فوق ذلك في النعيم الذي لا نقص فيه. وكذلك القول في العذاب بالنسبة إلى المنافقين وغيرهم، كلٌّ في العذاب لا يداخله راحة؛ ولكن بعضهم أشد عذاباً من بعض.

ولأجل ذلك لمَّا سئل النبي ﷺ عن خير دور الأنصار، أجاب بما عليه الأمر في

---

(١) لا بد فيه من الامتزاج كحالة الدنيا.

(٢) أي حين شهد لرسول الله ﷺ في البيعة التي أنكرها الأعرابي فجعل شهادته بشهادة اثنين كما في حديث أبي داود والنسائي.

(٣) أي التي كانت دون السن المجزئة في الضحية وصرح بأنها لا تجزىء لغيره كما في حديث البخاري.

ترتيبهم في الخيريّة بقوله[١]: «خير دور الأنصار بنو النجار، ثم بنو عبد الأشهل، ثم بنو الحرث بن الخزرج، ثم بنو ساعدة ـ ثم قال ـ: وفي كلّ دورِ الأنصارِ خَيْر» رفعاً لتوهم الضد، من حيث كانت أفعل التفضيل قد تستعمل على ذلك الوجه؛ كقوله تعالى: ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ الحَيَاةَ الدُّنْيا* والآخِرَةُ خَيْرٌ وأبْقى﴾ [الأعلى: ١٦ و١٧] ونحو ذلك. فلم يكن تفضيله عليه الصلاة والسلام بعضَ دور الأنصار على بعض تنقيصاً بالمفضول. ولو قصد ذلك لكان أقرب إلى الذم منه إلى المدح. وقد بين الحديث هذا المعنى المقرر، فإن في آخره: فلحقنا سعد بن عبادة فقال: ألم تر أن نبيَّ الله خَيَّرَ الأنصار فجعلنا خيراً؟ فقال: «أوليس بِحَسْبِكُمْ أن تكونوا مِنَ الأخيار؟» لكن التقديم في الترتيب يقتضي رفع المزية، ولا يقتضي اتصاف المؤخر بالضد، لا قليلاً ولا كثيراً.

وكذلك يجري حكم التفضيل بين الأشخاص، وبين الأنواع، وبين الصفات. وقد قال الله تعالى: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْض﴾ [البقرة: ٢٥٣] ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ﴾ [الإسراء: ٥٥] وفي الحديث: «المؤمنُ القَوي خيرٌ وأحَبُّ إلى الله مِنَ المؤمِن الضعيف. وفي كلٍّ خَيْرٌ»[٢].

وحاصل هذا أن ترتيب أشخاص النوع الواحد بالنسبة إلى حقيقة النوع لا يمكن. وإنما يكون بالنسبة إلى ما يمتاز به بعض الأشخاص من الخواص والأوصاف الخارجة عن حقيقة ذلك النوع. وهذا معنى حسنٌ جدًّا، مَن تحقَّقه هانت عليه معضلاتٌ ومشكلاتٌ في فهم الشريعة؛ كالتفضيل بين الأنبياء[٣] عليهم الصلاة والسلام، وزيادة الإيمان ونقصانه، وغير ذلك من الفروع الفقهية، والمعاني الشرعية، التي زلَّت بسبب الجهل بها أقدام كثير من الناس، وبالله التوفيق.

المسألة السابعة:

إذاً[٤] ثبت أنّ الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية. وذلك

---

(١) رواه مسلم. ورواه البخاري أيضاً باختلاف يسير في بعض الألفاظ.

(٢) تقدم (ج ١ ـ ص ـ ٢٢٦).

(٣) فالأنبياء مثلاً متساوون في حقيقة النبوة فليس يفضل بعضهم بعضاً فيها. إنما التفاضل بالمزايا: من كثرة الأتباع والمهتدين، ومن التفوق في الصبر على ما لاقوا في هذا السبيل، حتى عد بعضهم من أولي العزم. وكذا يقال في الإيمان: زيادته ونقصه ليست في نفس الحقيقة، وإنما هي بالمزايا والثمرات وهكذا.

(٤) أي بمجموع ما تقدم من أول كتاب المقاصد ثبت أن الشارع الخ. فإذن منونة. وزاد هنا التصريح بكون ذلك أبدياً وكلياً وعاماً بحيث لا يختل نظامها.

على وجه لا يختل لها به نظام، لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء، وسواء في ذلك ما كان من قبيل الضروريات أو الحاجيات أو التحسينات. فإنها لو كانت موضوعة بحيث يمكن أن يختل نظامها أو تخل أحكامها، لم يكن التشريع موضوعاً لها؛ إذ ليس كونها مصالح إذ ذاك بأولى من كونها مفاسد، لكن الشارع قاصد بها أن تكون مصالح على الإطلاق، فلا بد أن يكون وضعها على ذلك الوجه أبدياً وكلياً وعاماً في جميع أنواع التكليف والمكلفين وجميع الأحوال.

وكذلك وجدنا الأمر فيها. والحمد لله.

وأيضاً فسيأتي بيان أن الأمور الثلاثة كلية في الشريعة، لا تختص على الجملة. وإن تنزلت إلى الجزئيات فعلى وجه كلي. وإن خصت بعضاً فعلى نظر الكلي. كما أنها إن كانت كلية فليدخل تحتها الجزئيات. فالنظر الكلي فيها منزل للجزئيات، وتنزله للجزئيات لا يخرم كونه كلياً. وهذا المعنى إذا ثبت دل على كمال النظام في التشريع. وكمال النظام فيه يأبى أن ينخرم ما وضع له، وهو المصالح.

المسألة الثامنة:

المصالح المجتلبةُ شرعاً والمفاسد المستدفَعة إنما تعتبر من حيث تُقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى[١]، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية، أو درءِ مفاسدها العادية. والدليل على ذلك أمور:

أحدها: ما سيأتي ذكره ـ إن شاء الله تعالى ـ من أن الشريعة إنما جاءت لتُخْرِج المكلفين عن دواعي أهوائهم، حتى يكونوا عباداً لله[٢]. وهذا المعنى إذا ثبت لا يجتمع

(١) يلزم أن تقيد المسألة الخامسة بهذا حتى لا يتنافى مع ظاهر الكلام هناك في النظر الأول والثاني الذي انبنى عليه؛ فإنه قال في الأول (وأعني بالمصالح ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان في نفسه الخ) وقال بعد (إن المفاسد الدنيوية ليست بمفاسد محضة. إذ ما من مفسدة تفرض في العادة الجارية إلا ويقترن بها أو يسبقها أو يلحقها رفق ونيل لذات) ثم قال (فالمصالح والمفاسد إنما تفهم على مقتضى ما غلب) ثم قال في النظر الثاني (فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة في حكم الاعتياد فهي المقصودة شرعاً ولتحصيلها وقع الطلب) ـ فقد بنى المصلحة والمفسدة على ما غلب منهما باعتبار قيام الحياة ونيل الشهوات التي تقتضيها أوصاف الإنسان الشهوانية، فجعلها مما ينبني عليه كونها مصلحة تطلب أو مفسدة تدفع. وهنا يقول إن مجرد كونها مصلحة في نظر الشخص لا تعتبر، والمعتبر أن تكون بحيث تقوم بها الحياة الدنيا للأخرى. وذلك طبعاً لا يكون إلا تبعاً لرسم الشرع الذي يعلم المصلحة من هذه الحيثية موفقاً بينها وبين ما أجراه في سنة الوجود.

(٢) أي اختياراً، كما أنهم عبيد له اضطراراً.

مع فرضِ أن يكون وضعُ الشريعة على وفق أهواء النفوس، وطلب منافعها العاجلة كيف كانت؛ وقد قال ربُّنا سبحانه(١): ﴿وَلَوِ اتَّبَعَ الحقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمٰوَاتُ والأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾ [المؤمنون: ٧١] الآية(٢).

والثاني: ما تقدم معناه(٣) من أن المنافع الحاصلةَ للمكلف مشوبة بالمضار عادة، كما أن المضار محفوفة ببعض المنافع؛ كما نقول إن النفوس محترمة محفوظة ومطلوبةُ الإحياء، بحيث إذا دار الأمر بين إحيائها وإتلاف المال عليها، أو إتلافِها وإحياء المال، كان إحياؤها أولى. فإن عارض إحياؤها آماتةَ الدين، كان إحياءُ الدين أولى وإن أدّى إلى إماتتها؛ كما جاء في جهاد الكفار، وقتل المرتد، وغير ذلك، وكما إذا عارض إحياء نفس واحدة إماتةَ نفوس كثيرة في المحارب مثلاً، كان إحياء النفوس الكثيرة أولى. وكذلك إذا قلنا: الأكل والشرب فيه إحياء النفوس، وفيه منفعة ظاهرة، مع أن فيه من المشاقّ والآلام في تحصيله ابتداء، وفي استعماله حالاً، وفي لوازمه وتوابعه انتهاء، كثيراً.

ومع ذلك فالمعتبر إنما هو الأمر الأعظم، وهو جهة المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا، لا من حيث أهواء النفوس، حتى إن العقلاء قد اتفقوا على هذا النوع في الجملة، وإن لم يدركوا من تفاصيلها قبل الشرع ما أتى به الشرع. فقد اتفقوا في الجملة على اعتبار إقامة الحياة الدنيا لها أو للآخرة، بحيث مَنعوا من اتباع جملة من أهوائهم بسبب ذلك. هذا وإن كانوا بفقد الشرع على غير شيء، فالشرع لما جاء بيّن هذا كله، وحمل المكلفين عليه طوعاً أو كرهاً، ليقيموا أمر دنياهم لآخرتهم.

والثالث: أن المنافعَ والمضارّ عامّتها أن تكون إضافية لا حقيقية. ومعنى كونها إضافية أنها منافعُ أو مضارّ في حال دون حال، وبالنسبة إلى شخص دون شخص، أو وقت دون وقت. فالأكل والشرب مثلاً منفعة للإنسان ظاهرة، ولكن عند وجود داعية الأكل،

---

(١) راجع روح المعاني في معاني الآية، تجدها كلها مناسبة للاستدلال الذي يريده المؤلف.

(٢) بقيتها أيضاً فيه الدليل، فإنه تشنيع عليهم بأنهم أعرضوا عما فيه ذكرهم وشرفهم، اتباعاً لأهوائهم الباطلة.

(٣) مجرد هذا لا يفيد بعدما اعتبر سابقاً أن ما غلبت فيه جهة المنفعة فهو المصلحة، وما ترجحت فيه المضرة فهو المفسدة. وأما قوله بعد: (ومع ذلك فالمعتبر إنما هو الأمر الأعظم وهو جهة المصلحة الخ) فهو دعوى أخرى خاصة لا يدل عليها ذلك العام المتقدم، ولذا قلنا إنه يلزم لصحة الكلام تقييد ما سبق بهذا. فإذا كان محط الاستدلال هو أن العقلاء اتفقوا على أن المعتبر هو الأمر الأعظم وهو جهة المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا بقطع النظر عن أهواء النفوس، فذلك يصح أن يكون دليلاً، لكن لا حاجة إلى توسيط المقدمات السالفة قبله.

وكونِ المتناوَل لذيذاً طيباً، لا كريهاً ولا مرًّا، وكونه لا يولِّد ضرراً عاجلاً ولا آجلاً، وجهةُ اكتسابه لا يلحقه به ضرر عاجل ولا آجل، ولا يلحق غيره بسببه أيضاً ضرر عاجل ولا آجل. وهذه الأمور قلَّما تجتمع؛ فكثير من المنافع تكون ضرراً على قوم لا منافع، أو تكون ضرراً في وقت أو حال، ولا تكون ضرراً في آخر. وهذا كله بيِّنٌ في كون المصالح والمفاسد مشروعة أو ممنوعة لإقامة هذه الحياة، لا لنيل الشهوات[١]. ولو كانت موضوعة لذلك لم يحصل ضرر مع متابعة الأهواء، ولكن ذلك لا يكون، فدلّ على أن المصالح والمفاسد لا تتبع الأهواء.

والرابع: أن الأغراض في الأمر الواحد تختلف، بحيث إذا نفذ غرض بعض وهو منتفع به تضرر آخر لمخالفة غرضه، فحصول الاختلاف في الأكثر يمنع من أن يكون وضعُ الشريعة على وفق الأغراض، وإنما يستتب أمرها بوضعها على وفق المصالح مطلقاً، وافقت الأغراض أو خالفتها.

فصل

وإذا ثبت هذا انبنى عليه قواعد:

منها: أنه لا يستمرّ إطلاق القول بأن الأصل في المنافع الإذن، وفي المضار المنع، كما قرره الفخر الرازي[٢]؛ إذ لا يكاد يوجد انتفاعٌ حقيقي، ولا ضررٌ حقيقي، وإنما عامتها أن تكون إضافية.

والمصالح والمفاسد إذا كانت راجعة إلى خطاب الشارع ـ وقد علمنا من خطابه أنه يتوجه بحسب الأحوال والأشخاص والأوقات[٣]، حتى يكون الانتفاع المعين مأذوناً فيه في

---

(١) يؤيد ما قلناه من وجود شبه التنافي بين ما هنا وما سبق في المسألة الخامسة حيث يقول هناك: (وأعني بالمصلحة ـ إلى أن قال ـ ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية) ثم بنى عليه أن ما غلب فيه المنفعة فهو المصلحة، ولأجلها وقع الطلب.

(٢) لا مانع أن يحمل الإطلاق في كلام الرازي على أنه بعد التحقق من كون الشيء منفعة أو مضرة من استقراء مقاصد الشرع يكون الحكم ما قاله من أن المنفعة الأصل فيها الأذن، والمضرة المنع. لا أن مراده أن الأصل في كل ما يطلق عليه أحدهما ولو بوجه من الوجوه يعتبر له حكمه. وهذا الذي أشرنا إليه هو الذي يصح أن فهم به كلام مثل الإمام الرازي. على أن هذا هو بعينه الذي جرى عليه المؤلف في النظر الثاني في المسألة الخامسة. ولذا قلنا إنه يلزم أن تكون المسألة الثامنة مقيدة لإطلاق المسألة الخامسة.

(٣) لكن على وجه عام كلي كما سبقت الإشارة إليه.

وقت أو حال أو بحسب شخص، وغير مأذون فيه إذا كان على غير ذلك ـ فكيف يسوغ إطلاق هذه العبارة: أن الأصل في المنافع الإذن، وفي المضار المنع؟

وأيضاً فإذا كانت المنافع لا تخلو من مضار وبالعكس، فكيف يجتمع الإذن والنهي على الشيء الواحد؟ وكيف يقال: إن الأصل في الخمر مثلاً الإذن من حيث منفعة الانتشاءِ والتشجيعِ وطردِ الهموم، والأصل فيها أيضاً المنع من حيث مضرة سلب العقل والصدِّ عن ذكر الله وعن الصلاة؟ وهما لا ينفكان. أو يقال: الأصل في شرب الدواء المنع لمضرة شربه، لكراهته وفظاعته ومرارته، والأصل فيه الإذن لأجل الانتفاع به؟ وهما غير منفكين. فيكون الأصل في ذلك كله الإذن وعدم الإذن معاً. وذلك محال.

فإن قيل: المعتبر عند التعارض الراجحُ؛ فهو الذي ينسب إليه الحكم، وما سواه في حكم المُغْفَل المطّرح.

فالجواب أن هذا مما يشدّ ما تقدم[1]؛ إذ هو دليل على أن المنافع ليس أصلها الإباحة بإطلاق، وأن المضارّ ليس أصلها المنع بإطلاق، بل الأمر في ذلك راجع إلى ما تقدم، وهو ما تقوم به الدنيا للآخرة، وإن كان في الطريق ضررٌ ما متوقَّع، أو نفعٌ ما مندفع.

ومنها: أن القرافيّ أورد إشكالاً في المصالح والمفاسد ولم يجب عنه، وهو عنده لازم لجميع العلماء المعتبِرين للمصالح والمفاسد، فقال:

«المراد بالمصلحة والمفسدة إن كان مسماهما كيف كانا، فما من مباحٍ إلا وفيه في الغالب مصالح ومفاسد؛ فإن أكل الطيبات ولبس الليّنات فيها مصالح الأجساد ولذات النفوس، وآلام ومفاسد في تحصيلها، وكسبها، وتناولِها، وطبخِها، وإحكامِها، وإجادتِها بالمضغ، وتلويث الأيدي، إلى غير ذلك مما لو خُيّر العاقل بين وجوده وعدمه لاختار عدمه. فمَن يؤثر وقد النيران وملابسة الدخان وغير ذلك؟ فيلزم أن لا يبقى مباحٌ ألبتة.

«وإن أرادوا[2] ما هو أخص من مطلقهما مع أن مراتب الخصوص متعددة، فليس بعضها أولى من بعض؛ ولأن العدول[3] عن أصل المصلحة والمفسدة تأباه قواعد الاعتزال، فإنه سفه.

---

(١) نقول وهذا أيضاً يشد ما تقدم في الجواب عن الرزاي، إذ لا يعقل أن يعني أن كل ما فيه اسم مصلحة ما مأذون فيه كالخمر مثلاً، وما فيه مفسدة ما ممنوع كمرارة الدواء. بل ما يعتبر مثله مصلحة أو مفسدة في نظر الشارع. فالاعتراض إن كان بمعنى التنبيه على غرض الرازي فظاهر، وإلا فلا.

(٢) أي حتى تبقى المباحات قائمة.

(٣) أي فإن أراد المعتزلة الخلوص من هذه الورطة بالعدول عن جعل المصلحة والمفسدة مبنى الحكم بالإذن =

«ولا يمكنهم أن يقولوا[1]: إن ضابط ذلك أن كل مصلحة توعّد الله على تركها، وكلّ مفسدة توعّد الله على فعلها، هي المقصودة. وما أهمله الله تعالى غير داخل في مقصودنا. فنحن نريد مطلق المعتبر من غير تخصيص، فيندفع الإشكال. لأنا نقول: الوعيد عندكم والتكليف تابع للمصلحة والمفسدة، ويجب عندكم بالعقل أن يتوعد الله على ترك المصالح وفعل المفاسد. فلو استفدتم المصالح والمفاسد المعتبرة، من الوعيد، لزم الدور[2]. ولو صحت الاستفادة في المصالح والمفاسد، للزمكم[3] أن تجوِّزوا أن يرد التكليف بترك المصالح وفعل المفاسد، وتنعكس الحقائق حينئذ، فإن المعتبر هو التكليف، فأي شيء كلَّفَ الله به كان مصلحة. وهذا يبطل أصلكم. قال: وأما حظ أصحابنا من هذا الإشكال، فهو أن يتعذر عليهم أن يقولوا إن الله تعالى راعى مطلق المصلحة ومطلق المفسدة على سبيل التفضيل[4]؛ لأن المباحات فيها ذلك ولم يُراعَ. بل يقولون إن الله ألغى بعضها في

= والمنع نقضوا مذهبهم المعلل بأنه لو لم يكن هذا البناء لكان تحكماً وسفهاً وخلواً عن الحكمة. تعالى الله عن ذلك.

(١) أي جواباً عن الإشكال بأن إرادة المطلق الذي هو مسمى المصلحة والمفسدة لا تبقي شيئاً من المباح. يعني فإن قالوا (نختار هذا المطلق، ولكن باعتبار مجرد توعد الله على الفعل والترك بدون تخصيص، حتى لا يقال إن مراتب التخصيص ليس بعضها أولى من بعض، وبهذا الاعتبار يبقى المباح قائماً ويندفع الإشكال) نقول لهم يلزمكم الدور.

(٢) وتقريره أنهم يقولون: إن العقل يتأتى له الاستقلال بفهم أكثر المصالح والمفاسد. ويأتي الشرع كاشفاً ومقرراً لما أدركه العقل. ويقولون أيضاً: إنه يجب عقلاً أن يتوعد الله على ترك المصلحة، فكأنهم يقولون أن التوعد على ترك المصلحة يفهمه العقل تبعاً لإدراكه المصلحة. فلو قالوا إن إدراك المصلحة يعلم من التوعد الوارد من الشرع لزم توقف علم المصلحة على التوعد. وقد كان علم التوعد موقوفاً على علم المصلحة. وهذا هو الدور بعينه.

(٣) وذلك لأنهم يقولون: المصالح والمفاسد منضبطة متمايزة، وهي حقيقية لا اعتبارية. فإذا كانت تابعة لاعتبار الشرع أياً كان فقد ينعكس الأمر فيعتبرَ الشرع ما ليس كذلك لأنا لم نتقيد حينئذ إلا بأنه أمر به أو نهى عنه فقط.

(٤) أي فقد يفضل مطلق المصلحة في الفعل على ما فيه من مطلق المفسدة فيوجبه، وبالعكس ـ لا يمكنهم الإجابة بهذا لأن المباحات فيها المطلقان موجودان، وبقي مباحاً لم يوجب ولم يمنع. ولكن يمكنهم الجواب بأنه تعالى ألغى هذه المطلقات في المباحات فبقي الطرفان كما هما لا إيجاب ولا تحريم، واعتبرها في غير المباحات مفضلاً مطلق المصلحة في بعضها فجعله مطلوباً، ومطلق المفسدة في بعض آخر فجعله محظوراً. ولا حجر عليه تعالى في ذلك. هذا إلا أنه يقال عليه أنه تسليم بأن كون الفعل معتبراً مصلحة أو مفسدة متوقف على النص بإيجابه أو تحريمه. فالقياس إنما يكون دليلاً عند النص على علة القياس واعتباره لها. أما مسالك العلة الأخرى أو بعضها على الأقل فإنه حينئذ لا يصح الاعتماد عليها في استنباط الأحكام فتأمله. وهو داخل فيما أشار إليه بقوله: وإن كان يخل بنمط من الاطلاع الخ.

المباحات، واعتبر بعضها. وإذا سئلوا عن ضابط المعتبر مما ينبغي أن لا يعتبر، عسر الجواب، بل سبيلهم استقراء المواقع فقط. وهذا وإن كان يخل بنمط من الاطّلاع على بعض أسرار الفقه، غير أنهم يقولون: يفعل الله ما يشاء، ويحكم ما يريد، ويعتبر الله ما يشاء، ويترك ما يشاء ـ لا غيره في ذلك. وأما المعتزلة الذين يوجبون ذلك عقلاً، فيكون هذا الأمر عليهم في غاية الصعوبة؛ لأنهم إذا فتحوا هذا الباب[١] تزلزلت قواعد الاعتزال».

هذا ما قاله القرافي.

وأنت إذا راجعت أول المسألة وما تقدم قبلها لم يبق لهذا الإشكال موقع؛ أما على مذهب الأشاعرة فإن استقراء الشريعة دل على ما هو المعتبر مما ليس بمعتبر، لكن على وجه يحصّل ضوابط ذلك[٢]. والدليل القاطع في ذلك استقراء أحوال الجارين على جادّة الشرع من غير إخلال بالخروج[٣] في جريانها على الصراط المستقيم، وإعطاء كل ذي حق حقه من غير إخلال بنظام، ولا هدم لقاعدة من قواعد الإسلام، وفي وقوع الخلل فيها بمقدار ما يقع من المخالفة في حدود الشرع. وذلك بحسب كل باب من أبواب الشرع، وكل أصل من أصول التكليف. فإذا حصل ذلك[٤] للعلماء الراسخين حصل لهم به ضوابط في كل باب على ما يليق به: وهو مذكور في كتبهم، ومبسوط[٥] في علم أصول الفقه.

وأما على مذهب المعتزلة فكذلك أيضاً؛ لأنهم إنما يعتبرون المصالح والمفاسد بحسب ما أدّاهم إليه العقل في زعمهم، وهو الوجه الذي يتمّ به صلاح العالم على الجملة

---

(١) أي باب أنه يعتبر ما يشاء ويترك ما يشاء، بقطع النظر عن مصلحة ومفسدة.

(٢) جواب عما لزمهم من أنهم إذا سئلوا عن الضابط عسر الجواب.

(٣) أي مصور بالخروج عن الجادة. وقوله (في جريانها) راجع لاستقراء الأحوال. أي فإننا عند استقراء أحوالهم نجدها جارية على الصراط المستقيم، معطين كل ذي حق حقه فلا يخلون بنظام، أي لا تفوتهم مصلحة، ولا تنهدم في عملهم قاعدة من قواعد الدين. كما أننا نجد الأمر بخلاف ذلك عند استقراء أحوال الذين لا يلتزمون الجادة، فبمقدار ما خالفوا نجد الخلل في أحوالهم بفوات المصالح. فقوله (وفي وقوع الخلل) عطف على المعنى.

(٤) أي إذا حصل استقراؤهم لأحوال الجارين على الجادة، واستقراؤهم لوقوع الخلل بمقدار ما يقع من المخالفة، حصل لهم ضوابطُ في كل باب لما يعتبره الشرع مصلحة وما يعتبره مفسدة. فلا يعسر عليهم الجواب، ولا يحصل خلل بنمط معرفة أسرار الأحكام الشرعية.

(٥) يفيد أن ضوابط المصلحة والمفسدة المعتبرتين شرعاً في كل باب من أبواب الشرع مبسوطة في علم الأصول. وهو كذلك؛ لأن هذه الضوابط هي عبارة عن القواعد الأصولية الكلية التي بملاحظتها يمكن تفريع الأحكام، ومعرفة الحلال والحرام، بمراعاة الأدلة الجزئية من الكتاب والسنة وغيرهما، كما سيأتي في المسألة الأولى من كتاب الأدلة.

والتفصيل، في المصالح، أو ينخرم به، في المفاسد. وقد جعلوا الشرع كاشفاً لمقتضى ما ادعاه العقل عندهم، بلا زيادة ولا نقصان، فلا فرق بينهم وبين الأشاعرة في محصول المسألة، وإنما اختلفوا في المُدرَك[1]. واختلافهم فيه لا يضرّ في كون المصالح معتبرة شرعاً، ومنضبطة[2] في أنفسها.

وقد نَزَع إلى هذا المعنى أيضاً[3] في كلامه على العزيمة والرخصة، حين فسرها الإمام الرازي بأنها «جواز الإقدام مع قيام المانع» قال:

«هو مشكل؛ لأنه يلزم أن تكون الصلوات، والحدود، والتعازير، والجهاد والحج، رخصة، إذ يجوز الإقدام على ذلك كله وفيه مانعان: ظواهر النصوص المانعة من إلزامه، كقوله تعالى: ﴿وما جَعَلَ عليكم في الدِّينِ من حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] وفي الحديث: «لا ضرَرَ ولا ضِرار»[4] وذلك مانع من وجوب هذه الأمور. والآخر أنَّ صورة الإنسان مكرَّمة لقوله: ﴿ولقد كرّمنا بَني آدَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠] ﴿لقد خَلَقْنا الإنسانَ في أَحْسَنِ تقويم﴾ [التين: ٤] وذلك يناسب أن لا يُهْلك بالجهاد، ولا يُلزمه المشاقّ والمضارّ».

«وأيضاً الإجارة رخصة من بيع المعدوم، والسلم كذلك، والقراض والمساقاة

(١) فالأشاعرة يقولون: لم نتعرفها إلا من تتبع موارد الشرع. وقبله لا قِبل للعقل بإدراكها. والمعتزلة يقولون: بل العقل يدركها في أكثر الأبواب قبل الشرع، والشرع ورد كاشفاً ومثبتاً ما فهمه العقل في هذه الأبواب، فالنتيجة في الموضوع واحدة وهي أن المصالح والمفاسد معتبرة في الأحكام الشرعية. ولا يرد اعتراض القرافي.

(٢) أي فلا يفتحون باب أنه يعتبر ما يشاء ويترك ما يشاء بقطع النظر عن المصلحة، حتى يترتب عليه ما رتبه القرافي من تزلزل قواعدهم.

(٣) أي الترديد في معنى المصلحة والمفسدة وأنه ما من فعل إلا وفيه شيء من المصلحة وشيء من المفسدة. فجعل المشاق والمضار في كل الأفعال موانع. وما من فعل إلا وفيه ذلك. فكل ما في الشريعة من الأحكام المباحة أو المطلوبة يكون رخصة متى جرينا على تفسير الإمام الرازي لها بناء على ما فهمه القرافي فيه. هذا ولم يتعرض المؤلف لتصحيح كلام الرازي هنا. ولو فسر المانع في كلام الرازي بما قاله الجمهور عند تعريف الرخصة وأن المراد به الدليل على الأصل الذي استثنيت منه هذه الرخصة كما سبق بيانه جواباً عن استدراك المؤلف على تعريف الجمهور للرخصة لكان تفسير الرازي لها جيداً. نعم لو فسر المانع في كلامه بما يكون مفسدة ومضرة تلحق الشخص مثل مشقات الصلاة وسجوده على الجبهة التي هي أشرف أعضاء الإنسان المكرم وأمثال ذلك لاتجه إشكال القرافي على هذا التفسير ثم عجزه أخيراً عن ضبط الرخصة كما ذكره في كتابيه المذكورين.

(٤) أخرجه أحمد وابن ماجة عن ابن عباس. وأخرجه ابن ماجة عن عبادة وإسناده حسن. قال في الأربعين: ورواه مالك في الموطأ مرسلاً عن عمرو بن يحيى عن أبيه عن النبي ﷺ فأسقط أبا سعيد وله طرق يقوي بعضها بعضاً.

رخصتان لجهالة الأجرة، والصيد رخصة لأكل الحيوان بدمه، ولم تعدّ منها. واستقراء الشريعة يقتضي أن لا مصلحة إلا وفيها مفسدة ـ وبالعكس ـ وإن قَلّت على العبد، كالكفر والإيمان، فما ظنك بغيرهما»؟

«وعلى هذا ما في الشريعة حكم إلا وهو مع المانع الشرعي؛ لأنه لا يمكن[1] أن يراد بالمانع ما سلم عن المعارض الراجح، فإنَّ أكل الميتة وغيره وجد فيه معارض راجح على مفسدة الميتة. فحينئذ ما المراد إلا المانع المغمور بالراجح. وحينئذ تندرج جميع الشريعة؛ لأن كل حكم فيه مانع مغمور بمعارضه».

ثم ذكر أن الذي استقر عليه حاله في شرحي «التنقيح» و«المحصول» العجزُ عن ضبط الرخصة.

وما تقدم إن شاء الله تعالى يغني في المرضع[2]، مع ما ذكر في الرخصة في كتاب الأحكام.

ومنها: أن هذه المسألة إذا فهمت حصل بها فهم كثير من آيات القرآن وأحكامه: كقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ ما في الأرضِ جميعاً﴾ [البقرة: ٢٩] وقوله: ﴿وسَخَّرَ لَكُمْ ما في السَّمَوَاتِ ومَا في الأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ﴾ [الجاثية: ١٣] وقوله: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ

---

(١) أي لا يمكن الجواب بأن المراد المانع القوي الذي لم يعارضه ما هو راجح. يعني وهذه الأمور المستشكل بها من صلاة وحدود وغيرها ليس فيها مانع قوي، بل هو ضعيف في مقابلة المثبت لها، بخلاف الرخص فإن المانع فيها قوي فلذلك كانت رخصاً ـ قال إن هذا الجواب لا يحسم الإشكال. لأن بعض الرخص ـ كرخصة أكل الميتة ـ طلب الرخصة فيها أقوى من معارضه الذي يطلب الأصل وهو التحريم. وإذاً فالمراد بالمانع ما هو أعم من أن يكون راجحاً أو مرجوحاً، فتدخل أحكام الشريعة كلها، لأنها لا تخلو من مانع ولو ضعيفاً، مثل الموانع التي أشرنا إليها في صدر الإشكال. هذا ويمكنك أن تنقض للقرافي رده على الجواب. وذلك أنه جاء في رده بما هو من مواضع الرخصة الواجبة. وقد علمت سابقاً أن تسميتها رخصة تسمح، وأن الرخصة الحقيقية لا تعدو حكم الإباحة بأحد المعنيين. فالمانع فيها سلم عن المعارض الراجح. وقد عالج المؤلف سابقاً توجيه تسمية الواجبة رخصة بعدما قرر ما ذكرنا واستدل عليه. فللرازي أن يلتزم أن أكل الميتة للمضطر ليس رخصة، بل هو واجب شرعاً.

(٢) لأن ما اعترض به القرافي كلام الرازي مبني على أنه ما من مصلحة إلا وفيها مفسدة وقد جعلها مانعاً. وقد علمت أن الأمر ليس كذلك، بل المصالح متمايزة عن المفاسد شرعاً، سواء عند المعتزلة والأشاعرة. وبهذا ينحسم إشكاله على الرخص، كما انحسم إشكاله الذي أورده على جميع العلماء في أصل الموضوع هنا. وأيضاً كلام المؤلف في باب الرخصة كاف في دفع استشكاله وتحيره في ضبط الرخصة.

الله الَّتي أَخْرَجَ لِعِبادِهِ والطَّيِّباتِ مِنَ الرِّزقِ﴾ [الأعراف: ٣٢] الآية[١] وما كان نحو ذلك، من أنها ليست على مقتضى ظاهرها بإطلاق، بل بقيود تقيدت بها، حسبما دلّت عليه الشريعة في وضع المصالح ودفع المفاسد. والله أعلم.

ومنها: أنّ بعض الناس قال: «إن مصالح الدار الآخرة ومفاسدها لا تعرف إلا بالشرع. وأما الدنيوية فتعرف بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات ـ قال: ومن أراد أن يعرف المناسبات في المصالح والمفاسد راجحَها من مرجوحها، فليعرض ذلك على عقله[٢]، بتقدير أن الشارع لم يرد به، ثم يبني عليه الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك، إلا التعبّدات التي لم يوقف على مصالحها أو مفاسدها» هذا قوله.

وفيه بحسب ما تقدم نظر؛ أما أنّ ما يتعلق بالآخرة لا يعرف إلا بالشرع فكما قال. وأما ما قال في الدنيوية فليس كما قال من كل وجه، بل ذلك من بعض الوجوه دون بعض. ولذلك لما جاء الشرع بعد زمان فترة، تبيَّنَ به ما كان عليه أهل الفترة من انحراف الأحوال عن الاستقامة، وخروجهم عن مقتضى العدل في الأحكام.

ولو كان الأمر على ما قال بإطلاق، لم يحتج في الشرع إلا إلى بث مصالح الدار الآخرة خاصة، وذلك لم يكن؛ وإنما جاء بما يقيم أمر الدنيا وأمر الآخرة معاً، وإن كان قصده بإقامة الدنيا للآخرة، فليس بخارج عن كونه قاصداً لإقامة مصالح الدنيا، حتى يتأتى فيها سلوك طريق الآخرة، وقد بَثَّ في ذلك من التصرفات، وحَسَم من أوجه الفساد التي كانت جارية، ما لا مزيد عليه. فالعادة تحيل استقلال العقول في الدنيا بإدراك مصالحها ومفاسدها على التفصيل، اللّهم إلا أن يريد[٣] هذا القائل أنّ المعرفة بها تحصل بالتجارب وغيرها، بعد وضع الشرع أصولَها. فذلك لا نزاع فيه.

المسألة التاسعة:

كون الشارع قاصداً للمحافظة على القواعد الثلاث: الضرورية، والحاجية، والتحسينية، لا بد عليه من دليل يستند إليه. والمستنَد إليه في ذلك إما أن يكون دليلاً ظنياً أو قطعياً. وكونه ظنياً باطل، مع أنه أصل من أصول الشريعة، بل هو أصل أصولها، وأصول الشريعة قطعية، حسبما تبيّن في موضعه؛ فأصول أصولها أولى أن تكون قطعية. ولو جاز

(١) صدرها وإن كان فيه إنكار التحريم فقط إلا أن بقيتها فيه التصريح بالحل المطلق.

(٢) أشبه بمذهب المعتزلة.

(٣) وهو بعيد من قوله (بتقدير أن الشرع لم يرد).

إثباتها بالظن لكانت الشريعة مظنونة أصلاً وفرعاً. وهذا باطل. فلا بد أن تكون قطعية. فأدلتها قطعية بلا بُدّ.

فإذا ثبت هذا فكون هذا الأصل مستنداً إلى دليل قطعي مما ينظر فيه؛ فلا يخلو أن يكون عقلياً أو نقلياً:

فالعقلي لا موقع له هنا؛ لأن ذلك راجع إلى تحكيم العقول في الأحكام الشرعية، وهو غير صحيح؛ فلا بدّ أن يكون نقلياً.

والأدلة النقلية: إما أن تكون نصوصاً جاءت متواترة السند، لا يحتمل منها التأويل على حال، أوْ لا. فإن لم تكن نصوصاً، أو كانت ولم ينقلها أهل التواتر، فلا يصح استناد مثل هذا إليها؛ لأن ما هذه صفته لا يفيد القطع، وإفادةُ القطع هو المطلوب. وإن كانت نصوصاً لا تحتمل التأويل ومتواترة السند، فهذا مفيد للقطع؛ إلا أنه متنازع في وجوده بين العلماء.

والقائل بوجوده مُقِرٌّ بأنه لا يوجد في كل مسألة تفرض في الشريعة، بل يوجد في بعض المواضع دون بعض، ولم يتعين أن مسألتنا من المواضع التي جاء فيها دليل قطعي.

والقائل بعدم وجوده في الشريعة يقول: إن التمسك بالدلائل النقلية إذا كانت متواترةً موقوفٌ على مقدّماتٍ عشرٍ كلٌّ واحدة منها ظنية، والموقوف على الظني لا بد أن يكون ظنياً؛ فإنها تتوقف على نقل اللغات وآراء النحو، وعدم الاشتراك، وعدم المجاز، وعدم النقل الشرعي أو العادي، وعدم الإضمار، وعدم التخصيص للعموم، وعدم التقييد للمطلق، وعدم الناسخ، وعدم التقديم والتأخير، وعدم المعارض العقلي. وجميع ذلك أمور ظنية.

ومن المعترفين بوجوده من اعترف بأن الدلائل في أنفسها لا تفيد قطعاً؛ لكنها إذا اقترنت بها قرائن مشاهدة أو منقولة فقد تفيد اليقين. وهذا لا يدل قطعاً على أن دليل مسألتنا من هذا القبيل؛ لأن القرائن المفيدة لليقين غير لازمة لكل دليل، وإلا لزم أن تكون أدلة الشرع[1] كلها قطعية، وليس كذلك باتفاق. وإذا كانت لا تلزم، ثم وجدنا أكثر الأدلة الشرعية ظنية الدلالة أو المتن والدلالة معاً، ولا سيما مع افتقار الأدلة إلى النظر في جميع ما

---

(١) أي التي هي من النصوص المتواترة التي لا تحتمل تأويلاً كما هو موضوع الكلام. لا أنه يلزم أن يكون كل دليل ولو كان ظني الدلالة أو المتن كذلك، فإنه لا يلزم مع أخذ الموضوع كما قلنا.

تقدم دل ذلك على أن اجتماع القرائن المفيدة للقطع واليقين نادر على قول المقرين بذلك، وغير موجود على قول الآخرين.

فثبت أن دليل هذه المسألة على التعيين غير متعين.

ولا يقال: إن الإجماع كاف، وهو دليل قطعي.

لأنا نقول: هذا «أولاً» مفتقر إلى نقل الإجماع على اعتبار تلك القواعد الثلاث شرعاً، نقلاً متواتراً عن جميع أهل الإجماع. وهذا يعسر إثباته. ولعلك لا تجده. ثم نقول «ثانياً» إنْ فُرض وجوده فلا بد من دليل قطعي يكون مستَندهم، ويجتمعون على أنه قطعي. فقد يجتمعون على دليل ظني، فتكون المسألة ظنية لا قطعية، فلا تفيد اليقين؛ لأن الإجماع إنما يكون قطعياً على فرض اجتماعهم على مسألة قطعية لها مستندٌ قطعي. فإن اجتمعوا على مستند ظني فمن الناس من خالف[1] في كون هذا الإجماع حجة.

فإثبات المسألة بالإجماع لا يتخلص. وعند ذلك يصعب الطريق إلى إثبات كون هذه القواعد معتبرة شرعاً بالدليل الشرعي القطعي.

وإنما الدليل على المسألة ثابت على وجه آخر هو روح المسألة. وذلك أن هذه القواعد الثلاث لا يرتاب في ثبوتها شرعاً أحد ممن ينتمي إلى الاجتهاد من أهل الشرع، وأنّ اعتبارَها مقصودٌ للشارع.

ودليل ذلك استقراء الشريعة، والنظر في أدلتها الكلية والجزئية، وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة، على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة منضافٍ بعضُها إلى بعض، مختلفة الأغراض، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة؛ على حد ما ثبت عند العامة جودُ حاتم، وشجاعة عليّ رضي الله عنه، وما أشبه ذلك. فلم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليل مخصوص، ولا على وجه مخصوص، بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات، والمطلقات والمقيدات، والجزئيات الخاصة، في أعيان مختلفة، ووقائع مختلفة، في كل باب من أبواب الفقه، وكل نوع من أنواعه، حتى أَلْفَوْا أدلة الشريعة كلها دائرة على الحفظ على تلك القواعد، هذا مع ما ينضاف إلى ذلك من قرائن أحوال منقولة وغير منقولة.

وعلى هذا السبيل أفاد خبرُ التواتر العلم؛ إذ لو اعتبر فيه آحاد المخبرين لكان إخبار

---

(١) على أن بعض من قال إنه حجة لا يقول إنها قطعية كما هو الغرض هنا.

كل واحد منهم على فرض عدالته مفيداً للظن؛ فلا يكون اجتماعهم يعود بزيادة على إفادة الظنّ. لكن للاجتماع خاصية ليست للافتراق: فخبرٌ واحد مفيد للظن مثلاً، فإذا انضاف إليه آخرُ قوي الظن، وهكذا خبرٌ آخر وآخر، حتى يحصل بالجميع القطع الذي لا يحتمل النقيض. فكذلك هذا؛ إذ لا فرق بينهما من جهة إفادة العلم بالمعنى الذي تضمنته الأخبار.

وهذا بُين في كتاب المقدمات[١] من هذا الكتاب.

فإذا تقرر هذا فمن كان من حملة الشريعة الناظرين في مقتضاها، والمتأملين لمعانيها، سهل عليه التصديق بإثبات مقاصد الشارع في إثبات هذه القواعد الثلاث.

المسألة العاشرة:

هذه الكليات الثلاث إذا كانت قد شرعت للمصالح الخاصة بها فلا يرفعها تخلف[٢] آحاد الجزئيات.

ولذلك أمثلة[٣]: أما في الضروريات فإن العقوبات مشروعة للازدجار، مع أنا نجد من يعاقَب فلا يزدجر عما عوقب عليه، ومن ذلك كثير. وأما في الحاجيات فكالقصر في السفر، مشروع للتخفيف وللحوق المشقة؛ والملكُ المترفه لا مشقة له، والقصر في حقه مشروع. والقرض أُجيز للرفق بالمحتاج مع أنه جائز أيضاً مع عدم الحاجة. وأما في التحسينات فإن الطهارة شرعت للنظافة على الجملة مع أن بعضها على خلاف النظافة؛ كالتيمم.

---

(١) تقدم له في المقدمة الثالثة بيان أوسع من هذا في صحة الاعتماد على هذا الاستقراء وجعله من باب التواتر المعنوي، ولكنه هنا بسط الكلام في بيان أنه لا يمكن الاعتماد في إثبات هذا الأصل المهم على العقل ولا على النقل الأحادي ولا على الإجماع. وتوصل بذلك إلى أنه لا بد من الرجوع لشبه التواتر. فما أوجزه هناك بسطه هنا. وبالعكس. فلا يقال: إن هذه المسألة تكرار محض مع ما تقدم هناك.

(٢) أي بأن تكون مع كونها داخلة في الكلي آخذة حكماً آخر، أو تكون آخذة حكمه، ولكن المصلحة المعتبرة في الكلي ليست متحققة فيها. هذا هو الذي يقتضيه النظر في ذاته، ويقتضيه أيضاً قوله الآتي (وأيضاً فالجزئيات المتخلفة قد يكون تخلفها لحكم خارجة عن مقتضى الكلي فلا تكون داخلة الخ) فإن ذلك ليس إلا في الغرض الأول الذي فرضناه هنا، وهو ما يكون داخلاً في الكلي ولكنه أخذ حكماً آخر، فيكون الجواب أنه ليس داخلاً، لأنه أخرجه عنه حكمة غير حكمة هذا الكلي جعلته خارجاً عنه.

(٣) هذه الأمثلة للنوع الثاني، وهو ما يكون تخلف الجزئي بمعنى أخذه حكم الكلي ولكنه ليس فيه المصلحة المعتبرة في الكلي. وقد يمثل للأول بأن حكمة وجوب الزكاة الغنى، وهي موجودة في مالك الجواهر النفيسة كالماس مثلاً، ومع ذلك أخذ حكماً آخر وهو عدم وجوب الزكاة.

فكل هذا غير قادح في أصل المشروعية؛ لأن الأمر الكلي إذا ثبت كلياً فتخلُّف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرجه عن كونه كلياً. وأيضاً[١] فإن الغالب الأكثري معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي؛ لأن المتخلفات الجزئية لا ينتظم منها كلي يعارض هذا الكلي الثابت.

هذا شأن الكليات الاستقرائية. واعتبر ذلك بالكليات العربية، فإنها أقرب شيء إلى ما نحن فيه؛ لكون كل واحد من القبيلين أمراً وضعياً لا عقلياً. وإنما يتصور أن يكون تخلف بعض الجزئيات قادحاً، في الكليات العقلية؛ كما نقول: «ما ثبت للشيء ثبت لمثله عقلاً»: فهذا لا يمكن فيه التخلف ألبتة؛ إذ لو تخلف لم يصح الحكم بالقضية القائلة: «ما ثبت للشيء ثبت لمثله».

فإذا كان كذلك فالكلية في الاستقرائيات صحيحة، وإن تخلف عن مقتضاها بعض الجزئيات.

وأيضاً[٢] فالجزئيات المتخلفة قد يكون تخلفها لِحَكم خارجة عن مقتضى الكلي فلا تكون داخلة تحته أصلاً[٣]، أو تكون داخلة لكن لم يظهر لنا دخولها، أو داخلة عندنا لكن عارضها على الخصوص ما هي به أولى[٤]، فالملك المترفه قد يقال إن المشقة تلحقه لكنا لا نحكم عليه بذلك لخفائها؛ أو نقول[٥] في العقوبات التي لم يزدجر صاحبها إن المصلحة ليست الازدجار فقط، بل ثَم أمر آخر وهو كونها كفارة؛ لأن الحدود كفارات لأهلها وإن كانت زجراً أيضاً على إيقاع المفاسد. وكذلك سائر ما يتوهم أنه خادم للكلي.

فعلى كل تقدير لا اعتبار بمعارضة الجزئيات في صحة وضع الكليات للمصالح.

المسألة الحادية عشرة:

مقاصد الشارع في بث المصالح في التشريع أن تكون مطلقة عامة، لا تختص بباب

---

(١) لو جعل هذا دليلاً على ما قبله لكان أوضح من جعله دليلاً مستقلاً، لأن ما قبله كدعوى لا تتم إلا بهذا.

(٢) هذا الجواب بمنع التخلف، أي فنقول إنه لا تخلف أصلاً وأن ما يظهر فيه أنه تخلف هو في الواقع كذا أو كذا.

(٣) أي فلا تكون من جزئيات الكلي فلا يصح الاعتراض بتخلفها، لأنها خارجة عنه حتى في نظرنا.

(٤) أي وإن لم نقف عليه فيأخذ الجزئي حكماً آخر لحكمة خفيت علينا، وإن كان مقتضى الظاهر أنه يأخذ حكم الكلي لأنه في نظرنا مندرج فيه.

(٥) هذا نظر آخر في الجواب، أي قد نفهم أحياناً أن الحكمة كذا، ويكون الواقع أن هذا بعض ما يراعيه الشارع في الحكمة، ويكون هناك أمر آخر أعم منه يراعى ويكون مطرداً، كالكفارات في الحدود مثلاً.

دون باب، ولا بمحل دون محل، ولا بمحل وفاق دون محل خلاف[١]. وبالجملة الأمر في المصالح مطرد مطلقاً في كليات الشريعة وجزئياتها.

ومن الدليل على ذلك ما تقدم في الاستدلال على مطلق المصالح، وأن الأحكام مشروعة لمصالح العباد؛ ولو اختصت لم تكن موضوعة للمصالح على الإطلاق، لكن البرهان قام على ذلك. فدل على أن المصالح فيها غير مختصة.

وقد زعم بعض المتأخرين ـ وهو القرافي ـ أن القول بالمصالح إنما يستمر على القول بأن المصيب في مسائل الاجتهاد واحد؛ لأن القاعدة العقلية أن الراجح يستحيل أن يكون هو الشيء والنقيض[٢]، بل متى كان أحدهما راجحاً كان الآخر مرجوحاً. وهذا يقتضي أن يكون المصيب واحداً وهو المفتي بالراجح. وغيرُه يتعين أن يكون مخطئاً؛ لأنه مفت بالمرجوح. فتتناقض قاعدة المصوبين مع القول بالقياس وأن الشرائع تابعة للمصالح.

هذا ما قال.

ونقل عن شيخه ابن عبد السلام في الجواب أنه يتعين على هؤلاء أن يقولوا إن هذه القاعدة لا تكون[٣] إلا في الأحكام الإجماعية. أما في مواطن الخلاف فلم يكن الصادر عن الله تعالى أن الحكم تابع[٤] للراجح في نفس الأمر، بل فيما في الظنون فقط، كان راجحاً في نفس الأمر أو مرجوحاً. وسلّم أن قاعدة التصْويب تأبى قاعدة مراعاة المصالح، لتعين

---

(١) يشير إلى ما سيأتي عن القرافي وابن عبد السلام. وقد عقد هذه المسألة للرد عليهما، وبيان ما هو الواقع فيما ادعياه. وقد أصاب كل الإصابة، وملك عليهما جميع النوافذ؛ رحمه الله.

(٢) أي لأن المصلحة الغالبة في المحل ـ أي الراجحة التي يعتبرها الشرع ـ واحدة لا تتعدد، أي فلا يسلم العقل بأن المصلحة الراجحة التي يراعيها أحدهما يكون نقيضها مصلحة راجحة أخرى يراعيها القائل الآخر. فلا يتأتى ـ مع القول بإصابة كل مجتهد ـ أن تكون الأحكام تابعة للمصالح. كما لا يتأتى معه أيضاً القول بالقياس، لأنه مبني على وجود العلة التي هي المصلحة المراعاة في المقيس عليه.

(٣) ويكون معناها أنهم حيث اتفقوا على الحكم وصادفوا هدفاً واحداً فكلهم مصيب. وهذا في غاية البعد بعد الاطلاع على أدلة الطرفين وتقرير ردودهما. وانظر كتاب التحرير في مسألة(لا حكم في المسائل الاجتهادية التي لا قاطع فيها من نص أو إجماع) فقد جعلوا هذا محل القاعدة، لا المسائل الإجماعية.

(٤) أي أن الحكم الذي يجب على المجتهد العمل به ليس تابعاً لما في نفس الأمر حتى يكون صواباً دائماً فيتأتى أن كل مجتهد مصيب: بل هذا الحكم تابع لما ترجح في ظنه فقط ولو كان مخالفاً لما في نفس الأمر. فالظنون الموافقة صواب. والمخالفة خطأ وإن وجب عليه العمل بها ما دام ظنه بأرجحيتها قائماً. أي فلا يتأتى أن يكون كل مجتهد مصيباً.

الراجح. وكان يقول: يتعين على القائل بالتصويب أن يصرف الخطأ في حديث الحاكم[١] إلى الأسباب؛ للاتفاق على أن الخطأ يقع فيها. وحُمل كلام الشارع على المتفق عليه أولى.

هذا ما نقل عنه.

ويظهر أن القاعدة جارية على كلا المذهبين؛ لأن الأحكام على مذهب التصويب إضافية، إذ حكم الله عندهم تابع لنظر المجتهد، والمصالحُ تابعة[٢] للحكم أو متبوعة[٣] له، فتكون المصالح أو المفاسد في مسائل الخلاف ثابتة بحسب ما في نفس الأمر عند المجتهد وفي ظنه[٤]. ولا فرق هنا بين المخطِّئة والمصوِّبة. فإذا غلب على ظن المالكي أن ربا الفضل في الخُضَر والفواكه الرطبة جائزٌ، فجهة المصلحة عنده هي الراجحة، وهي كذلك في نفس الأمر في ظنه؛ لأنها عنده خارجة عن حكم الربا المحرَّم، فالمُقْدِم على التفاضل فيها مقدم على ما هو جائز، وما هو جائز لا ضرر فيه لا في الدنيا ولا في الآخرة، بل فيه مصلحة لأجلها أجيز. وإذا غلب على ظن الشافعي أن الربا فيها غير جائز، فهي عنده داخلة تحت حكم الربا المحرَّم، وجهة المصلحة عنده هي المرجوحة لا الراجحة، وهي كذلك في نفس الأمر على ما ظنه. فلا ضرر[٥] لاحق به في الدنيا وفي الآخرة. فحكم المصوِّب ههنا حكم المخطِّىء.

وإنما يكون[٦] التناقض واقعاً إذا عد الراجح مرجوحاً من ناظر واحد؛ بل هو من ناظرين ظنَّ كلٌّ واحد منهما العلةَ التي بني عليها الحكم موجودةً في المحل، بحسب ما في نفس الأمر عنده وفي ظنه[٧]، لا ما هو عليه في نفسه؛ إذ لا يصح ذلك إلا في مسائل

---

(١) حديث الصحيحين: «إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر واحد» أي أن الخطأ الوارد في الحديث ليس موجهاً إلى الحكم، بل إلى وسائل الاجتهاد التي اتبعت في استنباطه. والخطأ في ذلك لا نزاع فيه، فحمل كلام الشارع عليه أولى من حمله على نفس الحكم، لأن في تخطئة المجتهد في نفس الحكم خلافاً.

(٢و٣) أي على ما تقدم من مذهب الأشاعرة، ومذهب المعتزلة. إذ تفهم من الحكم على الأول، ويفهم الحكم منها على الثاني.

(٤) أي فهي إضافية أيضاً، فيتأتى تعدد المصلحة الراجحة بالإضافة، فلا فرق بين مصوب ومخطىء حينئذ.

(٥) كان المناسب أن يقول: ففيه ضرر لاحق به في الدنيا أو الآخرة.

(٦) هو روح الجواب عن قوله (لأن القاعدة العقلية أن الراجح الخ). وقوله (من ناظر واحد) أي أو من ناظرين يعتبران الواقع ونفس الأمر في ذاته. بقطع النظر عن الظن.

(٧) توكيد لقوله (ظن كل واحد الخ) وتمهيد لقوله (لا ما هو عليه في نفسه) أي الذي لو كان لكان التناقض حاصلاً.

الإجماع[١] فههنا اتفق الفريقان. وإنما اختلفا بعد: فالمخطِّئة حكمت بناء على أن ذلك الحكم هو ما في نفس الأمر عنده وفي ظنه. والمصوِّبة حكمت بناء على أن لا حكم في نفس الأمر، بل هو ما ظهر الآن. وكلاهما بانٍ حكمه على علة مظنون بها أنها كذلك في نفس الأمر.

ويتفق ههنا من يقول باعتبار المصالح لزوماً أو تفضلاً. وكذلك من قال إن المصالح والمفاسد من صفات الأعيان[٢]، أو ليست من صفات الأعيان[٣] وهذا مجال يحتمل بسطاً أكثر من هذا، وهو من مباحث أصول الفقه. وإذا ثبت هذا لم يفتقر إلى الاعتذار الذي اعتذر به ابن عبد السلام، وارتفع إشكال المسألة، والحمد لله.

وتأمّلْ! فإن الجويني نقل اتفاق المعتزلة على القول بالتصويب اجتهاداً وحكماً[٤]. وذلك يقتضي تصور اجتماع قاعدة التصويب عندهم مع القول بالتحسين والتقبيح العقلي وأن ذلك راجع إلى الذوات[٥]. فكلام القرافي مشكل على كل تقدير. والله أعلم.

المسألة الثانية عشرة:

إن هذه الشريعة المباركة معصومة، كما أن صاحبها ﷺ معصوم، وكما كانت أمته فيما اجتمعت عليه معصومة.

ويتبين ذلك بوجهين:

أحدهما: الأدلة الدالة على ذلك تصريحاً وتلويحاً؛ كقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا

---

(١) أي الإجماع القطعي السند لأن الجميع قاطع فيه بأن العلة كذا في نفس الأمر. أما الإجماع الظني السند فالاتفاق فيه على أن العلة كذا في نفس الأمر من باب المصادفة فقط، وإلا فالمعتبر فيه ظن كل واحد عند نفسه أنها العلة، كمواضع الخلاف، ولكن اتفق اتحاد ظنهم ذلك.

(٢ و٣) هو الخلاف بين القدماء من المعتزلة وغير القدماء منهم، في أن الحسن والقبح من ذات الفعل أو من صفة عارضة.

(٤) أي فلا يلتزمون صرف الخطأ المشار إليه بحديث الحاكم إلى الأسباب، بل يقولون إن كل مجتهد بشرطه مصيب في اجتهاده ووسائله، وفي حكمه الذي استنبطه، مع أنهم يقولون بالمصالح عقلاً. فيجمعون بين القول بها والتصويب، لا في الاجتهاد فقط بل وفي نفس الحكم.

(٥) أي الحسن أو القبح جاء من ذات الفعل، كما يقوله قدماء المعتزلة، فإنهم يقولون حسن الفعل وقبحه لذات الفعل لا لصفة توجيه؛ وقال بعضهم بل لصفة توجيه لا لذات الفعل، الخ ما قرروه في هذا الخلاف. فقوله (وأن ذلك راجع إلى الذوات) ليس من محل الاتفاق بينهم؛ ولكنه اختاره لأن إشكال القرافي يكون عليه أوجه مما إذا قالوا لصفة توجيه لا لذات الفعل، لأنه حينئذ يمكن الانفكاك.

الذِّكْرَ وإنَّا لَهُ لَحافِظُون﴾ [الحجر: ٩] وقوله: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُه﴾ [هود: ١] وقد قال تعالى: ﴿وما أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلاَ نَبِيٍّ إلاَّ إذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطانُ في أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ الله مَا يُلْقِي الشَّيْطانُ ثُمَّ يُحْكِمُ الله آياتِه﴾ [الحج: ٥٢] فأخبر أنه يحفظ آياته ويحكمها حتى لا يخالطها غيرها ولا يداخلها التغيير ولا التبديل. والسُّنَّةُ وإن لم تذكر فإنها مبينة له ودائرة حوله، فهي منه وإليه ترجع في معانيها. فكل واحد من الكتاب والسنة يعضد بعضه بعضاً، ويشدّ بعضه بعضاً. وقال تعالى: ﴿اليومَ أكْمَلْتُ لَكُم دِينَكُم وأتْمَمْتُ عَلَيْكُم نِعْمَتي ورَضِيتُ لَكُمُ الإسْلامَ دِيناً﴾ [المائدة: ٣].

حكى أبو عمرو الداني في طبقات القراء له عن أبي الحسن بن المنتاب قال:

كنت يوماً عند القاضي أبي إسحاق إسماعيل بن إسحاق، فقيل له: لم جاز التبديل على أهل التوراة، ولم يجز على أهل القرآن؟ فقال القاضي قال الله عزّ وجل في أهل التوراة: ﴿بما استُحفظوا مِن كتابِ الله﴾ [المائدة: ٤٤] فوكل الحفظ إليهم، فجاز التبديل عليهم. وقال في القرآن: ﴿إنَّا نحنُ نَزَّلنا الذِّكْرَ وإنّا له لحافظون﴾ [الحجر: ٩] فلم يجز التبديل عليهم. قال عليّ: فمضيت إلى أبي عبد الله المحاملي فذكرت له الحكاية، فقال: ما سمعت كلاماً أحسن من هذا.

وأيضاً ما جاء من حوادث الشهب أمام بعثة النبي ﷺ، ومنعِ الشياطين من استراق السمع لمّا كانوا يزيدون فيما سمعوا من أخبار السماء، حيث كانوا يسمعون الكلمة فيزيدون معها مائة كذبة أو أكثر. فإذا كانوا قد مُنعوا من ذلك في السماء فكذلك في الأرض. وقد عجزت الفصحاء اللسن عن الإتيان بسورة من مثله. وهو كله من جملة الحفظ. والحفظ دائم إلى أن تقوم الساعة. فهذه الجملة تدلّك على حفظ الشريعة وعصمتها عن التغيير والتبديل.

والثاني: الاعتبار الوجودي الواقع من زمن رسول الله ﷺ إلى الآن. وذلك أن الله عز وجل وفَّر دواعي الأمة للذب عن الشريعة والمناضلة عنها بحسب الجملة والتفصيل.

أما القرآن الكريم فقد قيض الله له حَفظة بحيث لو زيد فيه حرف واحد لأخرجه آلاف من الأطفال الأصاغر، فضلاً عن القراء الأكابر.

وهكذا جرى الأمر في جملة الشريعة، فقيض الله لكل علم رجالاً حفظه على أيديهم.

فكان منهم قوم يذهبون الأيام الكثيرة في حفظ اللغات والتسميات الموضوعة على لسان العرب، حتى قرروا لغات الشريعة من القرآن والحديث ـ وهو الباب الأول من أبواب فقه الشريعة: إذ أوحاها الله إلى رسوله على لسان العرب ـ

ثم قيض رجالاً يبحثون عن تصاريف هذه اللغات في النطق فيها رفعاً ونصباً، وجرًّا وجزماً، وتقديماً وتأخيراً، وإبدالاً وقلباً، واتباعاً وقطعاً، وإفراداً وجمعاً، إلى غير ذلك من وجوه تصاريفها في الإفراد والتركيب، واستنبطوا لذلك قواعد ضبطوا بها قوانين الكلام العربي على حسب الإمكان، فسهّل الله بذلك الفهم عنه في كتابه، وعن رسوله ﷺ في خطابه.

ثم قيض الحق سبحانه رجالاً يبحثون عن الصحيح من حديث رسول الله ﷺ، وعن أهل الثقة والعدالة من النَّقَلة، حتى ميزوا بين الصحيح والسقيم، وتعرفوا التواريخ وصحة الدعاوى في الأخذ لفلان عن فلان، حتى استقر الثابت المعول به من أحاديث رسول الله ﷺ.

وكذلك جعل الله العظيم لبيان السنة عن البدعة ناساً من عبيده بحثوا عن أغراض الشريعة كتاباً وسنّة، وعما كان عليه السلف الصالحون، وداوم عليه الصحابة والتابعون، وردّوا على أهل البدع والأهواء، حتى تميز اتباع الحق عن اتباع الهوى.

وبعث الله تعالى من عباده قراء[1] أخذوا كتابه تلقياً من الصحابة، وعلّموه لمن يأتي بعدهم، حرصاً على موافقة الجماعة في تأليفه في المصاحف، حتى يتوافق الجميع على شيء واحد، ولا يقع في القرآن اختلاف من أحد من الناس.

ثم قيض الله تعالى ناساً يناضلون عن دينه، ويدفعون الشبه ببراهينه، فنظروا في ملكوت السموات والأرض، واستعملوا الأفكار، وأذهبوا عن أنفسهم ما يشغَلهم عن ذلك ليلاً ونهاراً، واتخذوا الخلوة أنيساً، وفازوا بربهم جليساً، حتى نظروا إلى عجائب صنع الله في سمواته وأرضه، وهم العارفون من خلقه، والواقفون مع أداء حقه. فإن عارضَ دينَ الإسلام مُعارِض، أو جادل فيه خصم مناقض، غبّروا في وجه شبهاته بالأدلة القاطعة. فهم جند الإسلام وحُماة الدين.

وبعث الله من هؤلاء سادة فهموا عن الله وعن رسول الله ﷺ، فاستنبطوا أحكاماً

---

(١) ليس تكراراً مع قوله (قيض الله له حفظه الخ) لأن ذلك في الحفظ، وهذا في طريق وضعه في المصاحف. وضبط ترتيبه وكلماته، ووقوفه وفواصل آياته.

فهموا معانيها من أغراض الشريعة في الكتاب والسنة، تارة من نفس القول، وتارة من معناه، وتارة من علة الحكم، حتى نزّلوا الوقائع التي لم تذكر على ما ذكر، وسهّلوا لمن جاء بعدهم طريق ذلك. وهكذا جرى الأمر في كل علم توقف فهم الشريعة عليه، أو احتيج في إيضاحها إليه.

وهو عين الحفظ الذي تضمنته الأدلة المنقولة. وبالله التوفيق.

المسألة الثالثة عشرة:

كما أنه إذا ثبت قاعدةٌ كليةٌ في الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات فلا ترفعها آحادُ الجزئيات، كذلك نقول: إذا ثبت في الشريعة قاعدة كليةٌ في هذه الثلاثة أو في آحادها فلا بد من المحافظة عليها بالنسبة إلى ما يقوم به الكلي، وذلك الجزئيات. فالجزئيات مقصودة معتبرة في إقامة الكلي أن[1] لا يتخلف الكلي، فتتخلفَ مصلحتُه المقصودة بالتشريع.

والدليل على ذلك أمور:

منها: ورود العتب على التارك في الجملة من غير عذر؛ كترك الصلاة، أو الجماعة، أو الجمعة، أو الزكاة، أو الجهاد، أو مفارقة الجماعة لغير أمر مطلوب أو مهروب عنه ـ كان العتب وعيداً أو غيره؛ كالوعيد بالعذاب، وإقامة الحدود في الواجبات، والتجريح في غير الواجبات، وما أشبه ذلك.

ومنها: أن عامة التكليف من هذا الباب؛ لأنها دائرة على القواعد الثلاث، والأمرُ والنهي فيما قد جاء حتماً، وتوجهَ الوعيد على فعل المنهي عنه منها أو تركِ المأمور به، من غير اختصاص ولا محاشاة، إلا في مواضع الأعذار التي تُسقط أحكام الوجوب أو التحريم. وحين كان ذلك كذلك، دل على أن الجزئيات داخلةٌ مَدخلَ الكليات في الطلب والمحافظة عليها.

ومنها: أن الجزئيات لو لم تكن معتبرة مقصودة في إقامة الكلي لم يصح الأمر بالكلي من أصله؛ لأن الكلي من حيث هو كلي لا يصح القصد في التكليف إليه، لأنه راجع لأمر معقول لا يحصل في الخارج إلا في ضمن الجزئيات. فتوجهُ القصد إليه من حيث التكليف به توجهٌ إلى تكليف ما لا يطاق. وذلك ممنوع الوقوع كما سيأتي إن شاء الله. فإذا كان

(١) بدل من إقامة.

لا يحصل إلا بحصول الجزئيات فالقصد الشرعي متوجه إلى الجزئيات[1] (وأيضاً) فإن المقصود بالكلي هنا أن تجري أمور الخلق على ترتيب ونظام واحد لا تفاوت فيه ولا اختلاف. وإهمالُ القصد في الجزئيات[2] يرجع إلى إهمال القصد في الكلي؛ فإنه مع الإهمال لا يجري كلياً بالقصد، وقد فرضناه مقصوداً. هذا خلف. فلا بد من صحة القصد إلى حصول الجزئيات. وليس البعض في ذلك أولى من البعض. فانحتم القصد إلى الجميع. وهو المطلوب.

فإن قيل: هذا يعارض القاعدة المتقدمة، أن الكليات لا يقدح فيها تخلف آحاد الجزئيات.

فالجواب أن القاعدة صحيحة، ولا معارضة فيها لما نحن فيه؛ فإنّ ما نحن فيه معتبر من حيث السلامة من العارض المعارض، فلا شك في انحتام القصد إلى الجزئي[3]. وما

---

(١) هذا وحده غير كاف في الدليل، لأنه محتاج إلى إثبات أن ذلك في جميع الجزئيات. وسيأتي تكميله بقوله (وليس البعض في ذلك أولى من البعض الخ) إلا أنه يبقى الكلام في تأخير هذه المقدمة عن الدليل المشار اليه بقوله (وأيضاً فإن القصد الخ) فهل ذلك لأنه محتاج إليها في إكماله؟ كما أن هذا محتاج إليها. فإن كان كذلك كان تأخرها لتعود إليهما معاً تكملة لهما، وربما يساعد على أن هذا غرضه قوله في نهاية الدليل الثاني (فلا بد من صحة القصد إلى حصول الجزئيات) فيكون مساوياً لما فرعه على الدليل الذي نحن بصدده حيث قال (فالقصد الشرعي متوجه إلى الجزئيات) يعني ويكون كل من الدليلين محتاجاً إلى هذه التكملة الأخيرة.

ولكن الذي يظهر أن الدليل الأخير لا يحتاج إليها، لأن القصد بالكلي أن لا يكون تفاوت بين الخلق في الترتيب والنظام، فإذا أهمل القصد في بعض الجزئيات اقتضى أن لا يجري كلياً بالقصد، أي فتخلف أي جزئي ينافي هذا القصد الكلي. وعليه يتم الدليل ولا حاجة لقوله (وليس البعض أولى الخ).

وإذا تم هذا كان المناسب تقديم هذه المقدمة قبل قوله (وأيضاً). ولو قال قائل إنها مؤخرة عن موضعها بعمل النساخ لم يبعد.

(٢) أي في أي جزئي. هذا الذي يقتضيه روح الدليل بعد تقرير الدليل قبله، لأنه لا يناسب أن يقال إنه يكفي النظر إلى الجزئيات مطلقاً كلاً أو بعضاً، لأن هذا هو ما قبله من لزوم النظر إلى الجزئيات الخارجية التي يكون بها التكليف. وأيضاً فقد قال (لا يجري كلياً بالقصد إذا أهملت الجزئيات) فتعين قصد جميع الجزئيات لا بعضها. فتنبه لتقف على وجه ما قلناه من أن الدليل الأخير تام بدون التكملة.

(٣) أي الذي بقي سالماً من المعارض. أما ما تقدم فهو في موضوع أنه يتخلف الجزئي عن الكلي لمعارض أخرجه من هذا الكلي وأدخله في كلي آخر، أو يكون عارضه اعتبار جزئي آخر لهذا الكلي ورجح عليه، وليس معناه أنه مع بقائه داخلاً في هذا الكلي بدون معارضة يتخلف عنه ولا يأخذ حكمه من أمر أو نهي. فشتان ما بين الموضعين. ومثاله فيه إهمال الجزئي من قاعدة حفظ النفس لاعتبار جزئي آخر منها يعارضه اعتبار هذا المهمل. وإن كان في كل منهما أصل المحافظة على الكلي، لكنه أهمل أحدهما وهو المحافظة على الجاني، بسبب جنايته.

تقدم معتبر من حيث ورود العارض على الكلي، حتى إنّ تخلف الجزئي هنالك إنما هو من جهة المحافظة على الجزئي في كليّة من جهة أخرى؛ كما نقول: إن حفظ النفوس مشروع ـ وهَذا كلي مقطوع بقصد الشارع إليه ـ ثم شُرع القصاص حفظاً للنفوس فقتلُ النفس في القصاص محافظةٌ عليها بالقصد، ويلزم من ذلك تخلفُ جزئي من جزئيات الكلي المحافَظ عليه، وهو إتلاف هذه النفس، لعارض عرض وهو الجناية على النفس. فإهمال هذا الجزئي في كلية من جهة المحافظة على جزئي في كليّه أيضاً، وهو النفس المجني عليها. فصار عينُ اعتبار الجزئي في كليّه هو عينَ إهمال الجزئي[1]، لكن في المحافظة على كليّه، من وجهين. وهكذا سائر ما يرد من هذا الباب.

فعلى هذا تخلفُ آحاد الجزئيات عن مقتضى الكلي إن كان لغير عارض فلا يصح شرعاً، وإن كان لعارض فذلك راجع إلى المحافظة على ذلك الكلي من جهة أخرى، أو على كلي آخر[2]، فالأول يكون قادحاً تخلفه في الكلي. والثاني لا يكون تخلفه قادحاً.

النوع الثاني

في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام. ويتضمن مسائل:

المسألة الأولى:

إن هذه الشريعة المباركة عربية، لا مدخل فيها للألسن العجمية. وهذا ـ وإن كان مبيناً في أصول الفقه، وأن القرآن ليس فيه كلمة أعجمية عند جماعة من الأصوليين، أو فيه ألفاظ أعجمية تكلمت بها العرب، وجاء القرآن على وفق ذلك، فوقع فيه المعرَّب الذي ليس من أصل كلامها ـ فإن هذا البحث على هذا الوجه غير مقصود هنا.

وإنما البحث المقصود هنا أن القرآن نزل بلسان العرب على الجملة، فطلبُ فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢] وقال: ﴿بِلِسانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥] وقال: ﴿لِسَانُ الَّذي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذا لِسانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ [النحل: ١٠٣] وقال: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآناً أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا

---

(١) أي أن اعتبار الجزئي ـ وهو حفظ النفس المجني عليها ـ إهمال للجزئي الآخر من هذا الكلي، وهو حفظ النفس الجانية. فأهمل هذا وأتلفت.

(٢) أي كلي آخر أشد رعاية من هذا الكلي، كقتل تارك الصلاة عمداً، لم يحافظ على هذا الجزئي من كلي حفظ النفس، رعاية لكلي آخر أقوى منه في الرعاية، وهو حفظ الدين.

لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ، أَأَعْجَمِيٌّ وعَرَبِيٌّ﴾؟! [فصلت: ٤٤] إلى غير ذلك مما يدل على أنه عربي وبلسان العرب، لا أنه أعجمي ولا بلسان العجم. فمن أراد تفهمه فمن جهة لسان العرب يُفهم، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة. هذا هو المقصود من المسألة.

وأما كونه جاءت فيه ألفاظ من ألفاظ العجم، أولم يجيء فيه شيء من ذلك فلا يحتاج إليه إذا كانت العرب قد تكلمت به، وجرى في خطابها، وفهمت معناه، فإن العرب إذا تكلمت به صار من كلامها. ألا ترى أنها لا تَدعُه على لفظه الذي كان عليه عند العجم، إلا إذا كانت حروفه في المخارج والصفات كحروف العرب، وهذا يقلّ وجوده[1]، وعند ذلك يكون منسوباً إلى العرب. فأما إذا لم تكن حروفه كحروف العرب، أو كان بعضها كذلك دون بعض، فلا بد لها من أن تردَّها إلى حروفها، ولا تقبلها على مطابقة حروف العجم أصلاً. ومن أوزان الكلم ما تتركه على حاله في كلام العجم، ومنها ما تتصرف فيه بالتغيير كما تتصرف في كلامها، وإذا فعلت ذلك صارت تلك الكلُم مضمومةً إلى كلامها كالألفاظ المرتجلة والأوزان المبتدأة لها. هذا معلوم عند أهل العربية لا نزاع فيه ولا إشكال.

ومع ذلك فالخلاف الذي يذكره المتأخرون[2] في خصوص المسألة لا ينبني عليه حكم شرعي، ولا يستفاد منه مسألة فقهية، وإنما يمكن فيها أن توضع مسألة كلامية ينبني عليها اعتقاد. وقد كفى الله مؤونة البحث فيها بما استقرّ عليه كلام أهل العربية في الأسماء الأعجمية.

فإن قلنا إن القرآن نزل بلسان العرب وإنه عربي وإنه لا عجمة فيه، فبمعنى أنه أُنزل على لسانِ معهود العرب في ألفاظها الخاصة، وأساليب معانيها، وأنها فيما فُطرت عليه من لسانها تخاطب بالعامّ يراد به ظاهرُه، وبالعامّ يراد به العامُّ في وجه والخاصُّ في وجه، وبالعام يراد به الخاص، والظاهر يراد به غير الظاهر ـ وكلُّ ذلك يُعرف من أول الكلام أو وسطه أو آخره، وتتكلم بالكلام ينبىء أوله عن آخره، أو آخرُه عن أوله؛ وتتكلم بالشيء يعرف بالمعنى كما يعرف بالإشارة؛ وتسمي الشيء الواحد بأسماء كثيرة، والأشياء الكثيرة بإسم واحد. وكل هذا معروف عندها لا ترتاب في شيء منه هي ولا مَن تعلَّق بعلم كلامها.

---

(١) قالوا إن لفظ (تنور) اتفقت فيه اللغة العربية مع اللغات الأعجمية لفظاً ومعنى. وقالوا إن لفظ (صابون) اشترك فيه مع العربية جملة من اللغات الأعجمية.

(٢) قال الآمدي: اختلفوا في اشتمال القرآن على كلمة غير عربية؛ فأثبته ابن عباس وعكرمة، ونفاه آخرون. فالخلاف قديم، ومحله أسماء الأجناس لا الأعلام.

فإذا كان كذلك فالقرآن في معانيه وأساليبه على هذا الترتيب. فكما أن لسان بعض الأعاجم لا يمكن أن يفهم من جهة لسان العرب، كذلك لا يمكن أن يفهم لسان العرب من جهة فهم لسان العجم؛ لاختلاف الأوضاع والأساليب. والذي نبّه على هذا المأخذ في المسألة هو الشافعيّ الإمام، في رسالته الموضوعة في أصول الفقه. وكثير ممن أتى بعده لم يأخذها هذا المأخذ. فيجب التنبه لذلك. وبالله التوفيق.

المسألة الثانية:

للّغةِ العربية ـ من حيث هي ألفاظٌ دالةٌ على معان ـ نظران:

أحدهما: من جهة كونها ألفاظاً وعبارات مطلقة، دالة على معان مطلقة. وهي الدلالة الأصليّة.

والثاني: من جهة كونها ألفاظاً وعبارات مقيدة، دالة على معان خادمة، وهي الدلالة التابعة.

فالجهة الأولى هي التي يشترك فيها جميع الألسنة، وإليها تنتهي مقاصد المتكلمين، ولا تختص بأمة دون أخرى، فإنه إذا حصل في الوجود فعلٌ لزيد مثلاً كالقيام، ثم أراد كل صاحب لسانٍ الإخبارَ ـ عن زيد بالقيام، تأتّى له ما أراد من غير كلفة. ومن هذه الجهة يمكن في لسان العرب الإخبار عن أقوال الأولين ـ ممن ليسوا من أهل اللغة العربية ـ وحكاية كلامهم. ويتأتى في لسان العجم حكاية أقوال العرب والإخبار عنها. وهذا لا إشكال فيه.

وأما الجهة الثانية فهي التي يختص بها لسان العرب في تلك الحكاية وذلك الإخبار؛ فإن كان خبر يقتضي في هذه الجهة أموراً خادمة لذلك الإخبار، بحسب المُخبِر، والمُخبرَ عنه، والمُخبرَ به، ونفس الإخبار، في الحال والمساق، ونوع الأسلوب: من الإيضاح والإخفاء، والإيجاز، والإطناب، وغير ذلك.

وذلك أنك تقول في ابتداء الأخبار «قام زيد» إن لم تكن ثَمّ عناية بالمخبر عنه، بل بالخبر. فإن كانت العناية بالمخبَر عنه قلت «زيد قام» وفي جواب السؤال أو ما هو منزل تلك المنزلة «إن زيداً قام». وفي جواب المنكِر لقيامه «والله إن زيداً قام» وفي إخبار من يَتوقع قيامَه أو الإخبارَ بقيامه «قد قام زيد» أو «زيد قد قام». وفي التنكيت على من ينكر: «إنما قام زيد».

ثم يتنوع أيضاً بحسب تعظيمه أو تحقيره ـ أعني المخبَر عنه ـ وبحسب الكناية عنه

والتصريح به، وبحسب ما يقصد في مساق الأخبار، وما يعطيه مقتضى الحال، إلى غير ذلك من الأمور التي لا يمكن حصرها. وجميع ذلك دائر حول الإخبار بالقيام عن زيد.

فمثل هذه التصرفات التي يختلف معنى الكلام الواحد بحسبها ليست هي المقصود الأصلي، ولكنها من مكملاته ومتمماته. وبطول الباع في هذا النوع يحسن مساق الكلام إذا لم يكن فيه منكَر. وبهذا النوع الثاني اختلفت العبارات وكثير من أقاصيص القرآن؛ لأنه يأتي مساقُ القصة في بعض السور على وجه، وفي بعضها على وجه آخر، وفي ثالثة على وجه ثالث، وهكذا ما تقرر فيه من الإخبارات لا بحسب النوع الأول، إلا إذا سكت عن بعض التفاصيل في بعض، ونص عليه في بعض. وذلك أيضاً لوجه اقتضاه الحال والوقت. ﴿وما كان ربُّكَ نَسِيًّا﴾ [مريم: ٦٤].

فصل

وإذا ثبت هذا فلا يمكن مَن اعتبر هذا الوجه الأخير أن يترجِم كلاماً من الكلام العربي بكلام العجم على حال، فضلاً عن أن يُترجَم القرآن وينقل إلى لسان غير عربي، إلا مع فرض استواء اللسانين في اعتباره عيناً، كما إذا استوى اللسانان في استعمال ما تقدم تمثيله ونحوه. فإذا ثبت ذلك في اللسان المنقول إليه مع لسان العرب، أمكن أن يترجم أحدهما إلى الآخر. وإثبات مثل هذا بوجهِ بيّن عسيرٌ جداً. وربما أشار إلى شيء من ذلك أهل المنطق من القدماء، ومن حذا حذوهم من المتأخرين؛ ولكنه غير كاف ولا مغن في هذا المقام.

وقد نفى ابن قتيبة إمكان الترجمة في القرآن ـ يعني على هذا الوجه الثاني؛ فأما على الوجه الأول فهو ممكن، ومن جهته صح تفسير القرآن وبيان معناه للعامّة ومن ليس له فهم يقوى على تحصيل معانيه، وكان ذلك جائزاً باتفاق أهل الإسلام فصار هذا الاتفاق حجة في صحة الترجمة على المعنى الأصلي.

فصل

وإذا اعتربت الجهة الثانية مع الأولى وجدت كوصف من أوصافها؛ لأنها كالتكملة للعبارة والمعنى من حيث الوضع للإفهام. وهل تعد معها كوصف من الأوصاف الذاتية؟ أو هي كوصف غير ذاتي؟ في ذلك نظر وبحث ينبني عليه من المسائل الفروعية جملة، إلا أن الاقتصار على ما ذكر فيها كاف؛ فإنه كالأصل لسائر الأنظار المتفرعة، فالسكوت عن ذلك أولى. وبالله التوفيق.

المسألة الثالثة:

هذه الشريعة المباركة أمية[١]؛ لأن أهلها كذلك. فهو أجرى[٢] على اعتبار المصالح. ويدل على ذلك أمور:

أحدها: النصوص المتواترة اللفظ والمعنى كقوله تعالى: ﴿هو الذي بَعَثَ في الأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِنْهُمْ﴾ [الجمعة: ٢] وقوله: ﴿فَآمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللهِ وَكَلِمَاتِهِ﴾ [الأعراف: ١٥٨] وفي الحديث: «بُعِثْتُ إلى أُمَّةٍ أُمِّيَّةٍ» لأنهم لم يكن لهم علم بعلوم الأقدمين. والأُمي منسوب إلى الأم، وهو الباقي على أصل ولادة الأم لم يتعلم كتاباً ولا غيره، فهو على أصل خلقته التي ولد عليها. وفي الحديث[٣] «نحن أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ لَا نَحْسُبُ ولا نَكْتُبُ. الشَّهر هكذا وهكذا وهكذا» وقد فسَّر معنى الأمية في الحديث، أي ليس لنا علم بالحساب ولا الكتاب. ونحوه قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّه بِيَمِينِكَ﴾ [العنكبوت: ٤٨] وما أشبه هذا من الأدلة المبثوثة في الكتاب والسنة، الدالة على أن الشريعة موضوعة على وصف الأمية لأن أهلها كذلك.

والثاني: أن الشريعة التي بعث بها النبي الأمي ﷺ إلى العرب خصوصاً وإلى من سواهم عموماً إما أن تكون على نسبة ما هم عليه من وصف الأمية، أَوْ لا. فإن كان كذلك فهو

---

(١) أي لا تحتاج ـ في فهمها وتعرف أوامرها ونواهيها ـ إلى التغلغل في العلوم الكونية والرياضيات وما إلى ذلك. والحكمة في ذلك: (أولاً) أن من باشر تلقيها من الرسول صلى الله عليه وسلم أميون على الفطرة كما سيشرحه المؤلف (ثانياً) فإنها لو لم تكن كذلك لما وسعت جمهور الخلق من عرب وغيرهم، فإنه كان يصعب على الجمهور الامتثال لأوامرها ونواهيها المحتاجة إلى وسائل علمية لفهمها أولاً، ثم تطبيقها ثانياً. وكلاهما غير ميسور لجمهور الناس المرسل إليهم من عرب وغيرهم. وهذا كله فيما يتعلق بأحكام التكليف، لأنه عام يجب أن يفهمه العرب والجمهور ليمكن الامتثال. أما الأسرار والحكم، والمواعظ والعبر، فمنها ما يدق عن فهم الجمهور ويتناول بعض الخواص منه شيئاً فشيئاً بحسب ما يسره الله لهم وما يلهمهم به. وذلك هو الواقع لمن تتبع الناظرين في كلام الله تعالى على ممر العصور، يفتح على هذا بشيء ولم يفتح به على الآخر، وإذا عرض على الآخر أقره. على أنه ليست كل الأحكام التكليفية التي جاءت في الكتاب والسنة مبذولة ومكشوفة للجمهور، وإلا لما كان هناك خواص مجتهدون، وغيرهم مقلدون، حتى في عصر الصحابة، وكل ما يؤخذ من مثل حديث (نحن أمة أمية) ما ذكرناه على أن التكاليف لا تتوقف في امتثالها على وسائل علمية وعلوم كونية وهكذا.

(٢) أي فإن تنزيل الشريعة على مقتضى حال المنزل عليهم أوفق برعاية المصالح التي يقصدها الشارع الحكيم.

(٣) تقدم (ج ١ ـ ص ٥٢).

معنى كونها أمية أي منسوبة إلى الأميين، وإن لم تكن كذلك لزم أن تكون على غير ما عهدوا، فلم تكن لِتَنزِلَ من أنفسهم منزلةَ ما تعهد، وذلك خلاف ما وضع عليه الأمر فيها، فلا بد أن تكون على ما يعهدون والعربُ لم تعهد إلا ما وصفها الله به من الأمية. فالشريعة إذاً أمية.

والثالث[1]: أنه لو لم يكن على ما يعهدون لم يكن عندهم معجزاً، ولكانوا يخرجون عن مقتضى التعجيز، بقولهم: هذا على غير ما عهدنا؛ إذ ليس لنا عهد بمثل هذا الكلام، من حيث إن كلامنا معروف مفهوم عندنا، وهذا ليس بمفهوم ولا معروف. فلم تقم الحجة عليهم به. ولذلك قال سبحانه: ﴿ولو جَعَلْناهُ قُرْآناً أَعْجَمِيًّا لَقالُوا لَوْلا فُصِّلَتْ آياتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وعَرَبِيٌّ﴾!؟ [فصلت: ٤٤] فجعل الحجة على فرض كون القرآن أعجمياً. ولمّا قالوا: ﴿إنما يُعَلِّمُه بَشَرٌ﴾ [النحل: ١٠٣] ردّ الله عليهم بقوله: ﴿لِسانُ الَّذي يُلْحِدونَ اليهِ أَعْجَمِيٌّ. وهذا لسانٌ عربيٌّ مُبين﴾ [النحل: ١٠٣] لكنهم أذعنوا لظهور الحجة، فدل على أن ذلك لعلمهم به وعهدهم بمثله، مع العجز عن مماثلته. وأدلةُ هذا المعنى كثيرة.

فصل

واعلم أن العرب كان لها اعتناء بعلومٍ، ذكرها الناس، وكان لعقلائهم اعتناء بمكارم الأخلاق، واتصافٌ بمحاسن شيم؛ فصححت الشريعة منها ما هو صحيح وزادت عليه، وأبطلت ما هو باطل، وبينت منافع ما ينفع من ذلك، ومضار ما يضر منه.

فمن علومها؛ علم النجوم وما يختص بها من الاهتداء في البر والبحر، واختلاف

---

(١) جعل هذا الثالث دليلاً على أنه يجب أن تكون على ما عهدوا حتى تكون حجة عليهم، وقد كان كونها على ما عهدوا دليلاً بنفسه على أنها أمية. وعليه فليس الدليل الثاني إلا دعوى محتاجة إلى الدليل الثالث. ولا يصلح أن يكون دليلاً بنفسه إلا أنه يبقى الكلام في هذا الدليل الثالث فيقال: هل لو جاءت الشريعة على طريق يحتاج لعلوم كونية ووسائل فلسفية، ولكنها صيغت في القالب العربي المعجز لهم عن الإتيان بمثله. بحيث يفهمون معناه والغرض منه. وإن كانوا في تطبيقه وتعرف مبنى أحكامه محتاجين إلى تلك الوسائل؛ كما إذا بنى أوقات الصلوات الخمس على مواعيد تحتاج إلى الآلات والتقاويم الفلكية، ولم يكتف بالمشاهدات الحسية كما صنع في الزوال والغروب والشفق الخ، أو بنى الصوم لا على رؤية الهلال بالبصر، بل وضع القاعدة على لزوم معرفة علم الميقات لمعرفة أول رمضان ـ لو كان الشارع بدل أن يبني الأحكام على الأمور الحسية التي تسع جميع الخلق. بناها على أمور علمية كما صورنا هل كان ذلك يمنع عن فهم القرآن وغرضه، ويكون الحال مثل ما إذا جاء بلغة أعجمية بالنسبة للعرب؟ الجواب بالنفي، غايته أنه يكون في تكاليفها مشاق على أكثر الخلق، بإلزامهم بتعرف هذه الوسائل ليطبقوا أوامر الشريعة حسبما أرادت؛ أما أنهم يعجزون عن فهم الكتاب حتى لا يكون حجة فليس بظاهر، لأن حجيته عليهم جاءت من جملة أمور أهمها عندهم أنه كلام من جنس كلامهم في كل شيء إلا أنه بأسلوب أعجزهم عن الإتيان بمثله.

الأزمان باختلاف سيرها، وتعرف منازل سير النيّرين، وما يتعلق بهذا المعنى. وهو معنى مقرر في أثناء القرآن في مواضع كثيرة؛ كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الذي جَعَلَ لكم النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بها في ظلُماتِ البَرِّ والْبَحْرِ﴾ [الأنعام: ٩٧] وقوله: ﴿وبالنَّجمِ هُم يَهتَدون﴾ [النحل: ١٦] وقوله: ﴿والقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ القَدِيمِ * لاَ الشَّمْسُ يَنْبَغِي لهَا أنْ تُدْرِكَ القَمَرَ وَلاَ اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهارِ﴾ [يس: ٣٩ و٤٠] الآية. وقوله: ﴿هُوَ الذِي جَعَلَ الشَّمْس ضِيَاءً والْقَمَرَ نُوراً وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ﴾ [يونس: ٥] وقوله: ﴿وَجعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَينِ * فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾ [الإسراء: ١٢] الآية. وقوله: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُوماً لِلشَّيَاطِينِ﴾ [الملك: ٥] وقوله: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأهِلَّةِ. قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾ [البقرة: ١٨٩] وما أشبه ذلك(١).

ومنها: علوم الأنواء، وأوقات نزول الأمطار، وإنشاء السحاب، وهبوب الرياح المثيرة لها. فبيّن الشرع حقَّها من باطلها، فقال تعالى: ﴿هُو الذي يُرِيكُمُ البَرْقَ خَوْفاً وَطَمَعاً ويُنْشِىءُ السَّحَابَ الثِّقَالَ ويُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ﴾ [الرعد: ١٢] الآية. وقال:

---

(١) لو لم يكن لهم على بسير النجوم بالمقدار الذي ينسبه لهم، فهذه الآيات يمكن فهمها لهم بعد لفت نظرهم إليها، لأنها لا تحتاج إلا إلى التدبر في تطبيقها بطريق المشاهدة. على أن علم النجوم لم يكن لجمهورهم بل للبعض القليل الذي كان يستعمل غالباً دليلاً للقوافي في سير الليل، ومع ذلك فلم يتوقف الجمهور في فهمها. ومثله يقال في علوم الأنواء أن ذلك ليس لجمهورهم، بدليل ما رواه عن عمر وسؤاله للعباس. فإذا كان مثل عمر ليس عارفاً فما ذلك إلا لأن هذا يختص به جماعة منهم، كما هو الحال عندنا اليوم: الملاحون يعرفون كثيراً من هذه الأنواء وشأن الرياح وهي أسباب عادية غير مطردة، ولا يعرفها الجمهور الذين عنايتهم بما يتسببون فيه لمعاشهم يعرفون منه ما لا يعرفه فيه غيرهم. وقد قال في الآية الثانية ﴿أفرأيتم ما تمنون﴾ ثم قال ﴿أفرأيتم ما تحرثون﴾ فهل كان للعرب من علوم الزراعة وتكوين المني وخلق الإنسان ما تفهم به مثل هذا ومثل (من ماء دافق يخرج من بين الصلب والترائب) ومثل أدوار الجنين (نطفة ثم علقة ثم مضغة الخ) ومثل قوله تعالى ﴿أيحسب الإنسان أن لن نجمع عظامه بلى قادرين على أن نسوي بنانه﴾ فإن معرفة أن تسوية الأصابع على ما هي عليه يعد من أدق تكوين الإنسان وكمال صنعته، حيث امتازت تقاسيم الجلد الكاسي لها فلا يوجد تشابه بين شخص وآخر في هذه التقاسيم، حتى نبه الله سبحانه إليها وقال (بلى) أي نجمعها قادرين على جمعها وتسويتها على أدق ما يكون كما في تسوية البنان. إن هذا لا يعرفه العرب ووجه إليهم الخطاب به. وقد فهم سره في هذا العصر، وانبنى عليه علم تشبيه الأشخاص (ببصمة الأصابع)، وجعلت له إدارة تسمى (تحقيق الشخصية) ـ الواقع أن هذه وغيرها مما لا يحصى أمور كونية عامة يفهمها كل من توجه إليه الخطاب بفهمها والاستدلال بها على الصانع الحكيم القادر.

﴿أَفَرَأَيْتُمُ الماءَ الَّذي تَشْرَبُونَ* أَأَنتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ المُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنْزِلُونَ﴾!؟ [الواقعة: ٦٨ و٦٩] وقال: ﴿وأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجاً﴾ [النبإ: ١٤] وقال: ﴿وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ﴾ [الواقعة: ٨٢] خَرّج الترمذي قال رسول الله ﷺ: ﴿وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ﴾ [الواقعة: ٨٢] قال: «شُكْرَكم. تقولون مُطِرْنا بِنَوْءِ كذا وكذا. وبنجم كذا وكذا» وفي الحديث «أصبح مِن عبادي مُؤمنٌ بي وكافرٌ بي» الحديث[١] في الأنواء. وفي الموطأ مما انفرد به: «إذا أنشأَتْ بَحْرِيَّةً ثم تشاءمتْ فتلك عينٌ غَديقةٌ». وقال عمر بن الخطاب للعباس وهو على المنبر والناس تحته: كم بقي من نَوءِ الثريا؟ فقال له العباس: بقي من نوئها كذا وكذا. فمثل هذا مبين للحق من الباطل في أمر الأنواء والأمطار. وقال تعالى: ﴿وأَرْسَلْنَا الرِّياحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنا مِنَ السَّماءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوه﴾ [الحجر: ٢٢] الآية. وقال: ﴿والله الذي أَرْسَلَ الرِّياحَ فَتثِيرَ سَحَاباً فَسُقْنَاهُ إلى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها﴾ [فاطر: ٩] إلى كثير من هذا.

ومنها: علم التاريخ وأخبار الأمم الماضية. وفي القرآن من ذلك ما هو كثير؛ وكذلك في السنة، ولكن القرآن احتفل في ذلك. وأكثره من الأخبار بالغيوب التي لم يكن للعرب بها علم[٢]، لكنها من جنس ما كانوا ينتحلون. قال تعالى: ﴿ذلكَ مِن أَنْباءِ الغيب نُوحيه إلَيْكَ وما كنتَ لَدَيْهِمْ إذْ يُلْقونَ أَقْلاَمهم أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَم﴾ [آل عمران: ٤٤] الآية. وقال تعالى: ﴿تِلكَ مِنْ أَنْبَاءِ الغيبِ نُوحيها إلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُها أَنْتَ وَلاَ قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هذا﴾ [هود: ٤٩] وفي الحديث قصة أبيهم إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام في بناء البيت[٣] وغير ذلك مما جرى.

ومنها: ما كان أكثره باطلاً أو جميعه؛ كعلم العِيافة، والزجر، والكَهانة، وخط

---

(١) تقدم (ج ١ ـ ص ٢٠١).

(٢) هذا يعضد ما قلناه، من أنه ليس بلازم أن يكون القرآن مجارياً لما عند العرب فيصحح صحيحه أو يزيد عليه أو يبطل باطله. كل هذا تكلف لا داعي اليه في هذه المقام، لأن الرسول بعث بالكتاب ليخرج الناس كافة من الظلمات إلى النور بتعليم ما لم يعلموا وتصحيح ما أخطأوا فيه، وتوجيه همتهم وعقولهم إلى ما فيه إصلاحهم بالعلم والعمل. سواء أكان لهذا كله أصل عند العرب أم لم يكن له أصل ولا رابطة مطلقاً بين كون الشريعة أمية وكون كل ما جاءت به منطبقاً على ما عند العرب. وإعجاز العرب شيء آخر لا يتوقف على ما قال. فتأمل فالمقام جدير بالتدبر، لأنه إذا كان يكتفي بجنس ما كانوا يعرفون وإن لم يكن هو ولا نوعه، فما الذي يبقى حتى نحترز عنه؟ ولا يبعد أن يكون لبعضهم إلمام بهذه الأجناس والكائنات التي تتعلق بما ورد في الكتاب والسنة.

(٣) أخرجه البخاري.

الرمل، والضرب بالحصى، والطِّيرة، فأبطلت الشريعة من ذلك الباطلَ ونهت عنه؛ كالكهانة، والزجر، وخط الرمل. وأقرّت الفأل لا من جهة تطلب الغيب، فإن الكهانة والزجر كذلك، وأكثر هذه الأمور تخرّصٌ على علم الغيب من غير دليل، فجاء النبي ﷺ بجهةٍ من تعرُّفِ علم الغيب مما هو حق محض ـ وهو الوحي والإلهام: وأبقى للناس من ذلك بعد موته عليه السلام جزء من النبوة ـ وهو الرؤيا الصالحة ـ وأنموذج من غيره لبعض الخاصة وهو الإلهام(١) والفِراسة.

ومنها: علم الطب. فقد كان في العرب منه شيء لا على ما عند الأوائل، بل مأخوذ من تجاريب الأميين، غير مبني على علوم الطبيعة التي يقررها الأقدمون. وعلى ذلك المساق جاء في الشريعة، لكن على وجه جامع شاف(٢)، قليلٍ يُطّلعُ منه على كثير، فقال تعالى: ﴿كلُوا واشْرَبُوا وَلاَ تُسْرِفُوا﴾ [الأعراف: ٣١]. وجاء في الحديث التعريفُ ببعض الأدوية لبعض الأدواء، وأبطل من ذلك ما هو باطل(٣)، كالتداوي بالخمر والرُّقَى التي اشتملت على ما لا يجوز شرعاً.

ومنها: التفنن في علم فنون البلاغة، والخوض في وجوه الفصاحة، والتصرف في أساليب الكلام، وهو أعظم منتحلاتهم. فجاءهم بما أعجزهم من القرآن الكريم، قال

---

(١) كما حصل لعمر وغيره.

(٢) قال ابن القيم في زاد الميعاد: وأصول الطب ثلاثة: الحمية. وحفظ الصحة، واستفراغ المادة المضرة. وقد جمعها الله تعالى له ولأمته في ثلاثة مواضع في كتابه. فحمى المريض من استعمال الماء خشية الضرر فقال تعالى: ﴿وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً﴾ فأباح التيمم للمريض حمية له كما أباحه للعادم. وقال في حفظ الصحة: ﴿فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾ فأباح للمسافر الفطر في رمضان حفظاً لصحته لئلا يجتمع على قوته الصوم ومشقة السفر فيضعف القوة والصحة. وقال في الاستفراغ في حلق الرأس للمحرم ﴿فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك﴾ فأباح للمريض ومن به أذى من رأسه وهو محرم أن يحلق رأسه ويستفرغ المواد الفاسدة والأبخرة الرديئة التي تولد عليه القمل كما حصل لكعب بن عجرة أو تولد عليه المرض. وهذه الثلاثة هي قواعد الطب وأصوله فذكر من كل جنس منها شيئاً وصورة تنبيهاً بها على نعمته على عباده في أمثالها من حميتهم وحفظ صحتهم واستفراغ مواد أذاهم رحمة لعباده ولطفاً بهم ورأفة وهو الرؤوف الرحيم﴾ اهـ.

(٣) من ذلك ما رواه في التيسير عن الشيخين والترمذي عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال إن أخي استطلق بطنه فقال: «اسقه عسلاً» فسقاه. ثم جاء فقال: إني سقيته عسلاً فلم يزده إلا استطلاقاً. ثلاث مرات. فقال رسول الله ﷺ: «صدق الله وكذب بطن أخيك» فسقاه فبرأ. وما رواه أيضاً عن الشيخين والترمذي: «ما من داء إلا في الحبة السوداء منه شفاء، إلا السام» وما رواه مسلم وأحمد وأبو داود والترمذي وصححه عن وائل بن حجر أن طارق بن سويد الجعفي سأل النبي ﷺ عن الخمر فنهاه عنها. فقال: إنما أصنعها للدواء قال: «إنه ليس بدواء ولكنه داء» وما أخرجه مسلم وأبو داود =

تعالى: ﴿قُلْ لَئِنْ اجْتَمَعَتِ الإنْسُ والْجِنُّ عَلَى أنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾ [الإسراء: ٨٨].

ومنها: ضرب الأمثال. وقد قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ﴾ [الروم: ٥٨] إلا ضرباً واحداً، وهو الشعر فإن الله نفاه وبرَّأ الشريعة منه. قال تعالى في حكايته عن الكفار: ﴿أَئِنَّا لَتَارِكُو آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَجْنُونٍ* بَلْ جَاءَ بِالْحَقِّ وَصَدَّقَ الْمُرْسَلِينَ﴾ [الصافات: ٣٦، ٣٧] أي لم يأْت بشعر فإنه ليس بحق. ولذلك قال: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ﴾ [يس: ٦٩] الآية. وبيَّن معنى ذلك في قوله تعالى: ﴿والشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ* أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ* وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ﴾ [الشعراء: ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦] فظهر أن الشعر ليس مبنياً على أصل، ولكنه هَيمانٌ على غير تحصيل، وقول لا يصدقه فعل، وهذا مضاد لما جاءت به الشريعة إلا ما استثنى الله تعالى.

فهذا أنموذج ينبهك على ما نحن بسبيله، بالنسبة إلى علوم العرب الأميَّة.

وأما ما يرجع إلى الاتصاف بمكارم الأخلاف وما ينضاف إليها فهو أول ما خوطبوا به. وأكثر ما تجد ذلك في السور المكية، من حيث كان آنسَ لهم، وأجرى على ما يتمدح به عندهم؛ كقوله تعالى: ﴿إنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإحْسَانِ وَإيتَآءِ ذِي الْقُرْبَى﴾ [النحل: ٩٠] إلى آخرها، وقوله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَنْ لَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَبِالْوَالِدَيْنِ إحْسَاناً﴾ [الأنعام: ١٥١] إلى انقضاء تلك الخصال، وقوله: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ﴾ [الأعراف: ٣٢]. وقوله: ﴿قُلْ إنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ [الأعراف: ٣٣] إلى غير ذلك من الآيات التي في هذا المعنى.

لكن أدرج فيها ما هو أولى: من النهي عن الإشراك والتكذيب بأمور الآخرة، وشبه ذلك مما هو المقصود الأعظم، وأبطل لهم ما كانوا يعدونه كرماً وأخلاقاً حسنة وليس كذلك، أو فيه من المفاسد ما يربي على المصالح التي توهموها؛ كما قال تعالى: ﴿إنَّمَا الخَمرُ والمَيْسِرُ وَالأنْصَابُ والأزلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: ٩٠] ثم

= عن عوف بن مالك قال: كنا نرقي في الجاهلية فقلنا يا رسول الله كيف ترى في ذلك؟ فقال: «اعرضوا علي رقاكم» ثم قال: «لا بأس بما ليس فيه شرك» وما أخرجه أبو داود: «إن الله تعالى أنزل الداء والدواء. وجعل لكل داء دواء. فتداووا ولا تداووا بحرام» قال الشوكاني: في إسناده إسماعيل بن عياش المنذري وفيه مقال. وقد عرفت أنه إذا حدث عن أهل الشام فهو ثقة وأنه يضعف في الحجازيين. وهو هنا حدث عن ثعلبة بن مسلم الخثعمي، وهو شامي، ذكره ابن حبان في الثقات، عن أبي عمران الأنصاري مولى أم الدرداء وقائدها وهو أيضاً شامي.

بيّن ما فيها من المفاسد ـ خصوصاً في الخمر والميسر ـ من إيقاع العداوة والبغضاء؛ والصد عن ذكر الله وعن الصلاة. وهذا في الفساد أعظم مما ظنوه فيهما صلاحاً؛ لأن الخمر كانت عندهم تشجع الجبان، وتبعث البخيل على البذل، وتنشط الكسالى، والميسر كذلك كان عندهم محموداً، لما كانوا يقصدون به من إطعام الفقراء والمساكين، والعطف على المحتاجين. وقد قال تعالى: ﴿يَسْأَلونكَ عن الخمرِ والميسِرِ. قلْ فيهما إثمٌ كبيرٌ ومَنافعُ للناسِ. وإثمُهُما أكبرُ مِن نَفْعِهما﴾ [البقرة: ١٩]. والشريعة كلها إنما هي تخلُّقٌ بمكارم الأخلاق. ولهذا قال عليه السلام: «بُعثتُ لأُتمِّمَ مَكارِمَ الأخلاق»[١].

إلا أن مكارم الأخلاق إنما كانت على ضربين: «أحدهما» ما كان مألوفاً وقريباً من المعقول المقبول، كانوا في ابتداء الإسلام إنما خوطبوا به. ثم لمّا رسخوا فيه تمم لهم ما بقي «وهو الضرب الثاني». وكان منه ما لا يعقل معناه من أول وهلة فأُخِّر، حتى كان من آخره تحريم الربا، وما أشبه ذلك. وجميع ذلك راجع إلى مكارم الأخلاق. وهو الذي كان معهوداً[٢] عندهم على الجملة.

ألا ترى أنه كان للعرب أحكام[٣] عندهم في الجاهلية أقرّها الإسلام؛ كما قالوا في القراض، وتقدير الدية، وضربها على العاقلة، وإلحاق الولد بالقافة، والوقوف بالمشعر الحرام، والحكم في الخنثى، وتوريث الولد للذكر مثل حظ الأنثيين، والقسامة، وغير ذلك مما ذكره العلماء.

ثم نقول: لم يكتف بذلك، حتى خوطبوا[٤] بدلائل التوحيد فيما يعرفون: من سماء، وأرض، وجبال، وسحاب، ونبات؛ وبدلائل الآخرة والنبوة كذلك. ولمّا كان الباقيَ عندهم من شرائع الأنبياء شيءٌ من شريعة إبراهيم عليه السلام أبيهم خوطبوا من تلك الجهة ودُعوا إليها، وأنّ ما جاء به محمد ﷺ هي تلك بعينها، كقوله تعالى: ﴿مِلَّةَ أبيكُمْ إبراهِيمَ. هو سمَّاكُم المسلمِينَ مِن قَبلُ وفي هذا﴾ [الحجر: ٧٨]، وقوله: ﴿ما كانَ إبراهيمُ يَهُودِيًّا

---

(١) تقدم (ج ٢ ـ ص ٢٣).

(٢) لو لم يكن للعرب عهد بالتعرف عن مكارم الأخلاق رأساً، ثم جاء الرسول ببيان الفضائل والرذائل من الأخلاق، لما وسعهم ـ بعد التصديق بالرسالة ـ إلا الأخذ بالمكارم، كما هو الحال فيما أخطأوا فيه من أصولها، كوأد البنات، والربا، والخمر، والسلب والنهب، وغيرها من الرذائل التي تأصلت فيهم. ومع ذلك فالإيمان بكتاب الله وسنة رسوله طهرتهم من هذه الأرجاس تطهيراً، فلا علاقة لأمية الشريعة بهذه المباحث. ولا توجد أمة من الأمم إلا وفيها شيء من المكارم وشيء من الرذائل، لا خصوصية لجاهلية العرب، بل هذا في كل جاهلية.

(٣) لعلها بعض ميراثهم من أبيهم ابراهيم كما يقول بعد.

(٤) خوطب الناس كلهم بدلائل التوحيد فيما يعرفون من سماء وأرض الخ. فليس هذا خاصاً بهم وهو واضح.

ولا نصْرَانيًّا﴾ [آل عمران: ٦٧] الآية. غير أنهم غيّروا جملة منها، وزادوا، واختلفوا، فجاء تقويمها من جهة محمد ﷺ. وأخبروا بما أنعم الله عليهم، مما هو لديهم وبين أيديهم، وأخبروا عن نعيم الجنة وأصنافه بما هو معهود في تنعماتهم في الدنيا، لكن مبرأ من الغوائل والآفات التي تلازم التنعيم الدنيوي، كقوله: ﴿وأصْحَابُ اليَمينِ ما أصحابُ اليمين * في سِدْرٍ مخضودٍ * وطَلْحٍ مَنْضودٍ * وظِلٍّ ممْدود﴾ [الواقعة: ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠] إلى آخر الآيات. وبيّن مأكولات الجنة ومشروباتها ما هو معلوم عندهم، كالماء واللبن، والخمر، والعسل، والنخيل، والأعناب، وسائر ما هو عندهم مألوف، دون الجوز، واللوز، والتفاح، والكمثري، وغير ذلك من فواكه الأرياف وبلاد العجم، بل أجملَ ذلك في لفظ الفاكهة. وقال تعالى: ﴿اُدْعُ إلى سَبيلِ رَبِّكَ بالحِكمةِ والمـوْعِظةِ الحسنـةِ، وجادِلهمْ بـالتي هِيَ أحسَن﴾ [النحل: ١٢٥] فالقرآن كله حكمة، وقد كانوا عارفين بـالحكمة، وكـان فيهم حكماء، فأتاهم من الحكمة بما عجزوا عن مثله. وكان فيهم أهل وعظ وتذكير؛ كقُسّ بن ساعدة وغيره. ولم يجادلهم إلا على طريقة ما يعرفون من الجدل. ومن تأمل القرآن وتأمل كلام العرب في هذه الأمور الثلاثة[1]، وجد الأمر سـواء إلا ما اختص بـه كلام الله من الخواص المعروفة.

وسِرْ في جميع ملابسات العرب هذا السير، تجد الأمر كما تقرر.

وإذا ثبت هذا وضح أن الشريعة أمية لم تخرج عما ألفته العرب.

المسألة الرابعة:

ما تقرر من أمية الشريعة وأنها جارية على مذاهب أهلها ـ وهم العرب ـ ينبني عليه قواعد:

منها: أن كثيراً من الناس تجاوزوا في الدعوى على القرآن الحدَّ، فأضافوا إليه كل علم يذكر للمتقدمين أو المتأخرين؛ من علوم الطبيعيات، والتعاليم[2]: والمنطق، وعلم الحروف، وجميع ما نظر فيه الناظرون من هذه الفنون وأشباهها. وهذا إذا عرضناه على ما

---

(١) الحكمة والوعظ والجدل يتوقف عليها إصابة الدعوة، وإرشاد الخلق، ولو لم يكن عندهم قوة فيها ولا ولع بها، لأنها دعوة إلى هدم عقائد، وتصحيح معارف، وتمهيد طريق جديد للسير عليه في طريق عبادة الله وحده، وطريق معاملتهم بعضهم لبعض فلا بد لها من اجتماع هذه القوى الثلاثة للوصول إلى الغاية من الرسالة. وعلى كل حال فليس بلازم في كون الشريعة أمية أن تكون جاءت مسايرة لهم في شؤونهم، بل معنى كونها أمية ما قدمناه في أول المسألة. وأما كون ما جاءت به كان عندهم منه شيء أو لم يكن فهذا لا شأن له بهذا المبحث ولا يتوقف عليه.

(٢) أي الرياضيات من الهندسة وغيرها.

تقدم لم يصح. وإلى هذا فإن السلف الصالح ـ من الصحابة والتابعين ومن يليهم ـ كانوا أعرف بالقرآن وبعلومه وما أودع فيه، ولم يبلغنا أنه تكلم أحدٌ منهم في شيء من هذا المدعي، سوى ما تقدم[1] وما ثبت فيه من أحكام التكاليف، وأحكام الآخرة، وما يلي ذلك. ولو كان لهم في ذلك خوض ونظر، لبلغنا منه ما يدلّنا على أصل المسألة؛ إلا أن ذلك لم يكن، فدل على أنه غير موجود عندهم. وذلك دليل على أن القرآن لم يُقصد[2] فيه تقريرٌ لشيء مما زعموا. نعم، تضمن علوماً هي من جنس علوم العرب، أو ما ينبني[3] على معهودها مما يتعجب منه أولو الألباب، ولا تبلغه إدراكات العقول الراجحة دون الاهتداء بأعلامه، والاستنارة بنوره، أما أن فيه ما ليس من ذلك فلا[4].

وربما استدلوا على دعواهم بقوله تعالى: ﴿ونَزَّلنا عليكَ الكِتابَ تِبْياناً لِكلِّ شيء﴾ [النحل: ٨٩] وقوله: ﴿ما فَرَّطنا في الكتابِ من شيء﴾ [الأنعام: ٣٨] ونحو ذلك، وبفواتح السور ـ وهي مما لم يعهد عند العرب ـ وبما نقل عن الناس فيها، وربما حكي من ذلك عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه وغيرِه أشياء.

فأما الآيات فالمراد بها عند المفسرين ما يتعلق بحال التكليف والتعبد، أو المراد بالكتاب في قوله: ﴿ما فَرَّطنا في الكتابِ من شيء﴾ [الأنعام: ٣٨] اللوح المحفوظ. ولم يذكروا فيها ما يقتضي تضمنه لجميع العلوم النقلية والعقلية.

وأما فواتح السور فقد تكلم الناس فيها بما يقتضي أن للعرب بها عهداً، كعدد الجُمَّل الذي تعرفوه من أهل الكتاب، حسبما ذكره أصحاب السير، أو هي من المتشابهات التي لا يعلم تأويلها إلا الله تعالى، وغير ذلك. وأما تفسيرها بما لا عهد به[5] فلا يكون، ولم

---

(١) في المسألة قبلها.

(٢) كونه لم يقصد فيه تقرير شيء من هذه العلوم الكونية ظاهر؛ لأنه ليس بصدد ذلك. أما كونه لا يجيء في طريق دلائله على التوحيد ما ينبني عليه التوسع في إدراكها وإتقان معرفتها إذا لم يكن معروفاً عند العرب، فهو محل نظر.

(٣) كالجدل المأخوذ فيه مقدمات معهودة للعرب ـ بل ولغيرهم، كما في قوله تعالى ﴿وفي الأرض قطع متجاورات الخ﴾ فإنه لولا توجيه الأفكار إليه للاستدلال به والمحاجة، ما بلغته العقول الراجحة.

(٤) وهل كل ما تضمنه القرآن من أوصاف نعيم الجنة وعذاب النار من معهود العرب في الدنيا؟ وهل مثل الإسراء والمعراج من معهوداتهم؟ أما أصل الموضوع فمسلم أنه لا يصح أن يتكلف في فهم كتاب الله بتحميله لما لا حاجة بالتشريع والهداية إليه من أنواع العلوم الكونية. ولكن قصره بطريق القطع على ما عند العرب في علمها ومألوفها فهذا ما لا سبيل إليه، ولا حاجة له.

(٥) أي من فهمها على أنها أسرار ورموز لحقائق أو حوادث حاصلة أو تحصل، من مثل ما يشير إليه الألوسي في مقدمة التفسير.

يدّعه أحد ممن تقدم، فلا دليل فيها على ما ادّعَوْا. وما ينقل عن عليّ أو غيره في هـذا لا يثبت، فليس بجائزٍ أن يضاف إلى القرآن ما لا يقتضيه، كما أنه لا يصح أن ينكر منه ما يقتضيه. ويجب الاقتصار - في الاستعانة على فهمه - على كل ما يضاف علمه إلى العرب خاصة[١]، فبه يوصل إلى علم ما أودع من الأحكام الشرعية. فمن طلبه بغير ما هو أداة له ضلّ عن فهمه، وتقوّل على الله ورسوله فيه. والله أعلم، وبه التوفيق.

فصل

ومنها: أنه لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين - وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم - فإن كان للعرب في لسانهم عرفٌ مستمر، فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة. وإن لم يكن ثم عرف فلا يصح أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه.

وهذا جار في المعاني، والألفاظ، والأساليب. مثال ذلك أن معهود العرب أن لا ترى الألفاظ تعبُّداً عند محافظتها على المعاني، وإن كانت تراعيها أيضاً. فليس أحد الأمرين عندها بملتزم، بل قد تبني على أحدهما مرة، وعلى الآخر أخرى، ولا يكون ذلك قادحاً في صحة كلامها واستقامته.

والدليل على ذلك أشياء:

أحدها: خروجها[٢] في كثير من كلامها عن أحكام القوانين المطردة، والضـوابط

(١) لو قال جمهور الناس لا خاصتهم لكان أحسن، لأن الخطاب به لكل من بلغه، فقد يفقه بعضه بغير ما يضاف إلى العرب، كما ورد (بلغوا عني ولو آية. فرب مبلغ أوعى من سامع).
على أنه لم ينقل فيما سبق نسبة علم الحيوان المسمى بالتاريخ الطبيعي إلى العرب، ولم ينقل أحد أنهم اشتغلوا به (وليكن على ذكر منك أنه إذا قال في هذا المقام العرب فإنما يعني الذين كانوا في عهد الرسول عليه السلام) فعلى رأي المؤلف لا يجوز لنا أن نتوصل إلى فهم مثل آيتي سورة النحل في تكوين اللبن والعسل وما فيهما من أعاجيب ربنا في صنعه - لا يجوز لنا أن نتوصل إلى ذلك من علم حياة النحل وحياة الحيوان ذي الدر، مع أنه لا يمكن أن تتم العظة والاعتبار الذي يشير إليه الكتاب في آخر كل آية منهما ﴿إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون - يعقلون﴾ لا يتم ذلك على وجهه إلا بمعرفة تكوين العسل واللبن، في علم حياة النحل وغيره. وكـذا لا يتم فهم (فيه شفاء للناس) على وجهها إلا بعد معرفة مـا يصلح من الأمراض أن يكون العسل دواء له، وما لا يصلح بل يكون ضاراً. ويترتب عليه أن تكون اللام في الناس للجنس أو العموم، وهكذا. والواقع أن كتاب الله للناس كلهم يأخذ منه كل على قدر استعداده وحاجته، وإلا لاستوى العرب أنفسهم في الفهم للكتاب، والأمر ليس كذلك. ألا ترى إلى قول علي (إلا فهماً يعطاه الرجل في كتاب الله) الحديث.

(٢) أي فيصح أن يجري ذلك في القرآن ولكن بشرط أن لا يكون شاذاً ونادراً يخل بالفصاحة، فإن هذا وإن كان جارياً في كلام العرب لا يصح أن يقال به في الكتاب.

المستمرة؛ وجريانها في كثير من منثورها على طريق منظومها[١]، وإن لم يكن بها حاجة؛ وتركها لما هو أولى في مراميها. ولا يعدّ ذلك قليلاً في كلامها ولا ضعيفاً؛ بل هو كثير قوي، وإن كان غيره أكثر منه.

والثاني: أن من شأنها الاستغناء ببعض الألفاظ عما يرادفها أو يقاربها ولا يعدّ ذلك اختلافاً ولا اضطراباً، إذا كان المعنى المقصود على استقامة. والكافي من ذلك نزول القرآن على سبعة أحرف[٢] كلها شاف كاف. وفي هذا المعنى من الأحاديث وكلام السلف العارفين بالقرآن كثير. وقد استمر أهل القراءات على أن يعملوا بالروايات التي صحت عندهم مما وافق المصحف، وأنهم في ذلك قارئون للقرآن من غير شك ولا إشكال وإن كان بين القرائتين ما يعده الناظر ببادىء الرأي اختلافاً في المعنى؛ لأن معنى الكلام من أوله إلى آخره على استقامة، لا تفاوت فيه بحسب مقصود الخطاب؛ كـ(مالِكِ) و(مَلِكِ) ﴿وما يَخْدَعُونَ إلا أنفُسَهُمْ﴾ [البقرة: ٩] ﴿وما يُخَادِعُونَ إلا أنفُسَهُم﴾ ﴿لَنُبَوِّئَنَّهُمْ مِنَ الجنَّةِ غُرَفاً﴾ [العنكبوت: ٥٨] ﴿لَنُثْوِيَنَّهُمْ مِنَ الجَنَّةِ غُرَفاً﴾ إلى كثير من هذا[٣]، لأن جميع ذلك لا تفاوت فيه بحسب فهم ما أريد من الخطاب. وهذا كان عادة العرب.

ألا ترى ما حكى ابن جنى عن عيسى بن عمر، وحكى عن غيره أيضاً قال: سمعت ذا الرُّمة ينشد:

وظاهِرْ لها مِنْ يابس الشَّخْتِ واسْتَعِنْ ... عليها الصَّبا واجْعَلْ يديكَ لها سِتْراً[٤]

فقلت أنشدتني: «من بائس» فقال: «يابس» و«بائس» واحد. فأنت ترى ذا الرمة لم يعبأ بالاختلاف بين البؤس واليبس، لمّا كان معنى البيت قائماً على الوجهين، وصواباً على كلتا الطريقتين. وقد قال في رواية أبي العباس الأحول: «البؤس واليبس واحد» يعني

---

(١) أي في تجويز مخالفات للقياس المطرد، كصرف ما لا ينصرف، ومد المقصور وعكسه، مع أنه أجيز في الشعر لضرورة الوزن ولا توجد ضرورة في النثر لمثله. فقوله (وجريانها) عطف خاص على عام للبيان.

(٢) ومن ذلك تبديل لفظ بآخر، كتبينوا وتثبتوا مثلاً.

(٣) كما في قوله تعالى: ﴿لتزول منه الجبال﴾ [ابراهيم: ٤٦] بكسر اللام للتعليل أو بفتحها على أنها فارقة.

(٤) الشخت الحطب الدقيق: ولم أر تعليقاً على البيت في كتب الأدب ويلوح أن الضمائر المؤنثة في البيت كناية عن النار يذكيها البدوي بالوقود ويستعين على إشعالها بالريح، ثم يجلس إليها للاصطلاء وتدفئة يديه وأطرافه من البرد.

بحسب قصد الكلام لا بحسب تفسير اللغة[١] وعن أحمد بن يحيى قال أنشدني ابن الأعرابي:

وَمَوضِع زِيرٍ[٢] لا أُرِيدُ مَبِيتَه كأنِّي بِه مِن شِدة الرَّوعِ آنِسُ

فقال له شيخ من أصحابه: ليس هكذا أنشدتنا «وموضع ضيق» فقال: سبحان الله! تصحبنا منذ كذا وكذا، ولا تعلم أن الزير والضيق واحد؟ وقد جاءت أشعارهم على روايات مختلفة، وبألفاظ متباينة، يعلم من مجموعها أنهم كانوا لا يلتزمون لفظاً واحداً على الخصوص، بحيث يعدّ مرادفه أو مقاربه عيباً أو ضعفاً، إلا في مواضع مخصوصة لا يكون ما سواه من المواضع محمولاً عليها، وإنما معهودها الغالب ما تقدم.

والثالث: أنها قد تعمل بعض أحكام اللفظ وإن كانت تعتبره على الجملة؛ كما استقبحوا العطف على الضمير المرفوع المتصل مطلقاً، ولم يفرقوا بين ما له لفظ وما ليس له لفظ، فقبح «قمت وزيد» كما قبح «قام وزيد» وجمعوا في الردف بين «عمود» و«يعود» من غير استكراه، وواو عمود أقوى في المد، وجمعوا بين «سعيد» و«عمود» مع اختلافهما، وأشباه ذلك من الأحكام اللطيفة التي تقتضيها الألفاظ في قياسها النظري، لكنها تهملها وتوليها جانب الإعراض. وما ذلك إلا لعدم تعمقها في تنقيح لسانها.

والرابع: أن الممدوح من كلام العرب عند أرباب العربية ما كان بعيداً عن تكلف الاصطناع، ولذلك إذا اشتغل الشاعر العربي بالتنقيح اختُلف في الأخذ عنه، فقد كان الأصمَعي يعيب الحُطَيئة، واعتذر عن ذلك بأن قال: «وجدت شعره كله جيداً، فدلني على أنه كان يصنعه، وليس هكذا الشاعر المطبوع، إنما الشاعر المطبوع الذي يرمي بالكلام على عواهنه، جيّدَه على رديئه» وما قاله هو الباب المنتهج، والطريق المهيع عند أهل اللسان. وعلى الجملة فالأدلة على هذا المعنى كثيرة. ومَن زاول كلام العرب وقف من هذا على علم.

وإذا كان كذلك فلا يستقيم للمتكلم في كتاب الله أو سنة رسول الله أن يتكلف فيهما[٣] فوق ما يسعه لسان العرب. وليكن شأنه الاعتناء بما شأنه أن تعتني العرب به، والوقوف عندما حدّتْه.

---

(١) فمادة البؤس تدور على الشدة من الشجاعة وغيرها. ومادة اليبس تدور على الجفاف بعد الرطوبة ويلزمها الشدة ضد اللين. فهما متغايران متلازمان.

(٢) المعنى المناسب للضيق في الزير أنه الدن.

(٣) هذه النتيجة ليست هي المنتظرة في هذين الوجهين الأخيرين، بل كان ينتظر أن يأتي من الكتاب أو =

فصل

ومنها: أنه إنما يصح ـ في مسلك الأفهام والفهم ـ ما يكون عامًّا لجميع العرب، فلا يتكلف فيه فوق ما يقدرون عليه بحسب الألفاظ والمعاني؛ فإن الناس ـ في الفهم وتأتي التكليف فيه ـ ليسوا على وزان واحد ولا متقارب، إلا أنهم يتقاربون في الأمور الجمهورية وما والاها، وعلى ذلك جرت مصالحهم في الدنيا. ولم يكونوا بحيث يتعمقون في كلامهم ولا في أعمالهم، إلا بمقدار ما لا يخل بمقاصدهم؛ اللّهم إلا أن يقصدوا أمراً خاصاً لأناس خاصة، فذاك كالكنايات الغامضة، والرموز البعيدة، التي تخفى عن الجمهور، ولا تخفى عمن قُصِد بها، وإلا كان خارجاً عن حكم معهودها.

فكذلك يلزم أن ينزل فهم الكتاب والسنة، بحيث تكون معانيه مشتركة لجميع العرب. ولذلك أنزل القرآن على سبعة أحرف[1]، واشتركت فيه اللغات حتى كانت قبائل العرب تفهمه.

وأيضاً فمقتضاه من التكليف لا يخرج عن هذا النمط؛ لأن الضعيف ليس كالقوي، ولا الصغير كالكبير، ولا الأنثى كالذكر؛ بل كل له حد ينتهي إليه في العادة الجارية. فأُخذوا بما يشترك الجمهور في القدرة عليه، وألزموا ذلك من طريقهم: بالحجة القائمة، والموعظة الحسنة، ونحو ذلك. ولو شاء الله لألزمهم ما لا يطيقون، ولكلّفهم بغير قيام حجة، ولا إتيان ببرهان، ولا وعظ ولا تذكير، ولطوّقهم فهمَ ما لا يُفهم، وعلمَ ما لم يُعلم، فلا حجر عليه في ذلك؛ فإن حجة المِلك قائمة ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾. لكن الله سبحانه خاطبهم من حيث عهدوا، وكلَّفهم من حيث لهم القدرة على ما به كلفوا، وغُذُّوا في أثناء ذلك بما يستقيم به مُنْآدُهم[2]، ويقوي به ضعيفهم، وتنتهض به عزائمهم: من الوعد تارة، والوعيد أخرى، والموعظة الحسنة أخرى، وبيانِ مجاري العادات فيمن سلف من الأمم الماضية، والقرون الخالية، إلى غير ذلك مما في معناه؛ حتى يعلموا أنهم لم ينفردوا بهذا الأمر دون

= الحديث بما فيه إهمال بعض أحكام اللفظ، أو ما رمى به الكلام على عواهنه جيده على غير جيده. ولعل ذلك لا يكون في الكتاب والسنة أصلاً. وإذا كان هكذا كان المناسب حذف هذين الوجهين من المقام.

(١) أحسن ما رأيته في بيانه ما ذكره النويري في شرحه للطيبة في مقدمات الكتاب. وليس فيما عده الإمالة والترقيق ولا شيء من صفات الحروف، بل هي أنواع سبعة ترجع لحذف لفظ أو زيادة لفظ. كتجري تحتها الأنهار ومن تحتها، وإبدال لفظ بمرادفه، كتبينوا وتثبتوا، وتقديم لفظ وتأخيره، وإبدال حركة بأخرى يتغير المعنى بسببها ولكنه يكون كل منها صحيحاً ومراداً، إلى آخر ما ذكره.

(٢) أي معوجهم.

الخلق الماضين، بل هم مشتركون في مقتضاه. ولا يكونون مشتركين إلا فيما لهم مُنّة على تحمله. وزادهم تخفيفاً دون الأولين، وأجرى فوقهم فضلاً من الله ونعمة، والله عليم حكيم.

وقد خرّج الترمذي وصحّحه عن أبيّ بن كعب قال: لقي رسولُ الله ﷺ جبريل، فقال: «يا جبريلُ إني بُعثتُ إلى أمة أميّين، منهم العجوز والشيخ الكبير، والغلام والجارية، والرجل الذي لم يقرأ كتاباً قط» قال: «يا محمد إنّ القُرآنَ أُنزلَ على سبعةِ أحرُف»[1].

فالحاصل أن الواجب في هذا المقام إجراء الفهم في الشريعة على وزان الاشتراك الجمهوري الذي يسع الأميين كما يسع غيرهم.

فصل

ومنها: أن يكون الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصودَ الأعظم، بناءً على أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني، وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها. وهذا الأصل معلوم عند أهل العربية. فاللفظ إنما هو وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد؛ والمعنى هو المقصود، ولا أيضاً كل المعاني، فإن المعنى الإفرادي قد لا يُعبأ به، إذا كان المعنى التركيبي مفهوماً دونه؛ كما لم يعبأ ذو الرمة «ببائس» ولا «يابس» اتّكالاً منه على أن حاصل المعنى مفهوم.

وأبين من هذا ما في جامع الإسماعيلي المخرَّج على صحيح البخاري عن أنس بن مالك أن عُمر بن الخطاب رضي الله عنه قرأ: ﴿فاكهةً وأبًّا﴾ [عبس: ٣١] قال: ما الأبّ؟ ثم قال: ما كُلفنا هذا. أو قال: ما أُمرنا بهذا. وفيه أيضاً عن أنس: أن رجلاً سأل عمر بن الخطاب عن قوله: ﴿فاكهةً وأبًّا﴾ [عبس: ٣١] ما الأبّ؟ فقال عمر: نُهينا عن التعمّق والتكلّف. ومن المشهور تأديبه لضبيع حين كان يُكثر السؤال عن (المرسلات) و(العاصفات) ونحوهما.

وظاهر هذا كله أنه إنما نهي عنه لأن المعنى التركيبي معلوم على الجملة، ولا ينبني على فهم هذه الأشياء حكم تكليفي، فرأى أن الاشتغال به عن غيره ـ مما هو أهم منه ـ تكلّف. ولهذا أصلٌ في الشريعة صحيح، نبّه عليه قوله تعالى: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا

---

(١) أخرجه الترمذي بلفظه غير كلمة (أمة) فلم يذكرها. وقال حسن صحيح.

وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ﴾ [البقرة: ١٧٧] إلى آخر الآية. فلو كان فهمُ اللفظ الإفرادي يتوقف عليه فهم التركيبي لم يكن تكلفاً، بل هو مضطرٌ إليه؛ كما روي عن عمر نفسه في قوله تعالى: ﴿أَوْ يَأْخُذَهم عَلَى تَخَوُّفٍ﴾ [النحل: ٤٧] فإنه سئل عنه على المنبر، فقال له رجل من هُذَيل: التخوف عندنا. التنقص، ثم أنشده:

تَخَوَّفَ الرَّحْلُ مِنْهَا تَامِكاً قَرِداً ... كَمَا تَخَوَّفَ عُودَ النَّبْعَةِ السَّفَنُ[1]

فقال عمر: «أيها الناس تمسكوا بديوان شعركم في جاهليتكم؛ فإن فيه تفسير كتابكم». فليس بين الخبرين تعارض؛ لأن هذا قد توقف فهم معنى الآية عليه، بخلاف الأول.

فإذا كان الأمر هكذا فاللازم الاعتناء بفهم معنى الخطاب؛ لأنه المقصود والمراد، وعليه ينبني الخطاب ابتداء. وكثيراً ما يغفل هذا النظر بالنسبة للكتاب والسنَّة، فتلتمس غرائبه ومعانيه على غير الوجه الذي ينبغي، فتَشْتَبِهم على الملتمِس، وتستَعجِم على من لم يفهم مقاصد العرب، فيكون عمله في غير مَعمَل، ومشيه على غير طريق. والله الواقي برحمته.

فصل

ومنها: أن تكون التكاليف الاعتقادية والعملية مما يسع الأميَّ تعقّلُها، ليسعه الدخول تحت حكمها.

أما الاعتقادية ـ بأن تكون من القرب للفهم، والسهولة على العقل، بحيث يشترك فيها الجمهور، مَن كان منهم ثاقب الفهم أو بليداً ـ فإنها لو كانت مما لا يدركه إلا الخواص لم تكن الشريعة عامة، ولم تكن أمية، وقد ثبت كونها كذلك؛ فلا بد أن تكون المعاني المطلوب علمها واعتقادها سهلةَ المأخذ.

وأيضاً فلو لم تكن كذلك لزم بالنسبة إلى الجمهور تكليف ما لا يطاق، وهو غير واقع، كما هو مذكور في الأصول. ولذلك تجد الشريعة لم تعرِّف من الأمور الإلٰهية إلا بما يسع فهمه، وأرْجَت غير ذلك فعرّفته بمقتضى الأسماء والصفات، وحضّت على النظر في المخلوقات، إلى أشباه ذلك، وأحالت فيما يقع فيه الاشتباه على قاعدة عامة، وهو قوله

---

(١) التامك: السنام. والقرد: الذي تجعد شعره فكان كأنه وقاية للسنام. والنبع: شجر للقسي والسهام. والسفن: كل ما ينحت به غيره.

تعالى: ﴿ليسَ كمِثْلِه شَيءٌ﴾ [الشورى: ١١] وسكتت عن أشياء لا تهتدي إليها العقول. نعم، لا ينكر تفاضل الإدراكات على الجملة وإنما النظر في القدر المكلّف به.

ومما يدل على ذلك أيضاً أن الصحابة رضي الله عنهم لم يبلغنا عنهم من الخوض في هذه الأمور ما يكون أصلاً للباحثين والمتكلفين، كما لم يأت ذلك عن صاحب الشريعة عليه الصلاة والسلام، وكذلك التابعون المقتدى بهم لم يكونوا إلا على ما كان عليه الصحابة. بل الذي جاء عن النبي ﷺ وعن أصحابه النهيُ عن الخوض في الأمور الإلٰهية وغيرها، حتى قال: «لن يبْرحَ الناسُ يتساؤلون، حتى يقولوا: هذ الله خالقُ كلِّ شيء. فمَنْ خَلقَ الله»؟[١] وثبت النهي عن كثرة السؤال، وعن تكلّف ما لا يعني، عامًّا في الاعتقاديات والعمليات. وأخبر مالكٌ أن من تقدم كانوا يكرهون الكلام إلا فيما تحته عمل. وإنما يريد ما كان من الأشياء التي لا تهتدي العقول لفهمها: مما سُكت عنه، أو مما وقع نادراً من المتشابهات مُحالاً به على آية التنزيه.

وعلى هذا فالتعمق في البحث فيها وتطلبُ ما لا يشترك الجمهور في فهمه، خروجٌ عن مقتضى وضع الشريعة الأمية؛ فإنه ربما جمحت النفس إلى طلب ما لا يطلب منها، فوقعت في ظلمة لا انفكاك لها منها. ولله در القائل:

وللعُقولِ قُوًى تَستَنُّ[٢] دُونَ مـدًى ... إن تَعْـدُها ظَهَـرت فيهـا اضـطرابـاتُ

ومن طِماح النفوس إلى ما لم تكلَّفْ به نشأت الفِرقُ كلها أو أكثرها.

وأما العمليات: فمن مراعاة الأمية فيها أن وقع تكليفهم بالجلائل في الأعمال والتقريبات[٣] في الأمور، بحيث يدركها الجمهور؛ كما عرف أوقات الصلوات بالأمور المشاهدة لهم، كتعريفها بالظلال، وطلوع الفجر والشمس، وغروبها وغروب الشفق. وكذلك في القسام في قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الخيطُ الأبيضُ منَ الخَيطِ الأسْوَدِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، ولمّا كان فيهم من حمل العبارة على حقيقتها نزل: ﴿من الفجر﴾ [البقرة: ١٨٧]. وفي الحديث: «إذا أقبلَ اللَّيلُ من ههُنا، وأدبرَ النهارُ مِن ههُنا، وغَربَت الشمسُ،

---

(١) أخرجه في التيسير عن الشيخين وأبي داود بلفظ: «لا يزال الناس يسألونكم عن العلم حتى يقولوا: هذا الله خالق كل شيء الخ».

(٢) من استن الفرس قمص وهو أن ترفع يديها وتطرحهما معاً وتعجن برجليها. وهو غاية الاعوجاج في سيرها فلا تقطع به الطريق وتؤذي راكبها.

(٣) لعل الأصل (بالتقريبات) أي فلم يكلفوا بما يقتضي الضبط التام للأوقات، بل بأمور وعلامات تقريبية، مع أنها جعلت إمارات لجلائل الأعمال كالصلاة والصوم والحج.

فقد أَفْطَرَ الصائم»[١] وقال: «نحنُ أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ لا نَحسُب ولا نكتبُ. الشَّهرُ هكذا وهكذا»[٢] وقال: «لا تَصومُوا حتى تَرُوا الهلالَ، ولا تُفْطِروا حتى تَرَوْه. فإن غُمّ عليكم فأكمِلوا العدَّةَ ثلاثين»[٣] ولم يطالبنا بحساب مسير الشمس مع القمر في المنازل؛ لأن ذلك لم يكن من معهود العرب ولا من علومها[٤]، ولدقة الأمر فيه، وصعوبة الطريق إليه. وأجرى لنا غلبة الظن في الأحكام مجرى اليقين، وعذر الجاهل فرفع عنه الإثم، وعفا عن الخطأ، إلى غير ذلك من الأمور المشتركة للجمهور. فلا يصح الخروج عما حُدّ في الشريعة، ولا تطلّب ما وراء هذه الغاية؛ فإنها مظنة الضلال، ومزلة الأقدام.

فإن قيل[٥]: هذا مخالف لما نقل عنهم من تدقيق النظر في مواقع الأحكام، ومظان الشبهات، ومجاري الرياء والتصنع للناس، ومبالغتهم في التحرز من الأمور المهلكات، التي هي عند الجمهور من الدقائق التي لا يهتدي إلى فهمها والوقوف عليها إلا الخواص؛ وقد كانت عندهم عظائم، وهي مما لا يصل إليها الجمهور. (وأيضاً) لو كانت كذلك لم يكن للعلماء مزية على سائر الناس، وقد كان في الصحابة والتابعين ومن بعدهم خاصةٌ وعامةٌ، وكان للخاصة من الفهم في الشريعة ما لم يكن للعامة، وإن كان الجميع عرباً وأمةً أمية، وهكذا سائر القرون إلى اليوم. فكيف هذا؟ (وأيضاً) فإن الشريعة قد اشتملت على ما تعرفه العرب عامة، وما يعرفه العلماء خاصة، وما لا يعلمه إلا الله تعالى ـ وذلك المتشابهات ـ فهي شاملة لما يوصل إلى فهمه على الإطلاق، وما لا يوصل إليه على الإطلاق، وما يصل إليه البعض دون البعض. فأين الاختصاص بما يليق بالجمهور خاصة؟

فالجواب أن يقال: ما المتشابهات فإنها من قبيل غير ما نحن فيه: لأنها إما راجعة إلى أمور آلهية لم يفتح الشارع لفهمها باباً غير التسليم والدخولِ تحت آية التنزيه؛ وإما راجعة إلى قواعد شرعية فتتعارض أحكامها[٦]. وهذا خاص سبني على عامّ هو ما نحن فيه. وذلك أن هذه الأمور كلها يجاب عنها بأوجه:

---

(١) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا النسائي.

(٢) تقدم (ج ١ ص ٥٢).

(٣) أخرجه في التيسير عن الستة إلا الترمذي بلفظ «فإن غم عليكم فاقدروا له» وفي رواية أخرى للبخاري «فأكملوا العدة ثلاثين» وهي الرواية التي ذكرها المؤلف.

(٤) كيف يتفق هذا مع ما تقدم له في المسألة الثالثة.

(٥) السؤال وارد على كلامه في الاعتقاديات والعمليات بدليل قوله (فإن الشريعة قد اشتملت الخ).

(٦) أي أن المسألة تكون محتملة للدخول تحت قواعد شرعية مختلفة، فتتعارض أحكامها بحسب الظاهر ويحصل الاشتباه.

أحدها: أنها أمور إضافية لم يتعبد بها أول الأمر، للأدلة المتقدمة؛ وإنما هي أمور تعرض لمن تمرن في علم الشريعة، وزاول أحكام التكليف، وامتاز عن الجمهور بمزيد فهم فيها، حتى زايل الأمية من وجه: فصار تدقيقه في الأمور الجليلة بالنسبة إلى غيره ممن لم يبلغ درجته. فنسبته إلى ما فهمه العامي إلى ما فهمه. والنسبة إذا كانت محفوظة فلا يبقى تعارض[١] بين ما تقدم وما ذكر في السؤال.

والثاني: أن الله تعالى جعل أهل الشريعة على مراتب ليسوا فيها على وزان واحد، ورفع بعضهم فوق بعض، كما أنهم في الدنيا كذلك. فليس من له مزيد في فهم الشريعة كمن لا مزيد له، لكن الجميع جار على أمر مشترك.

والاختصاصات فيها هباتٌ من الله لا تخرج أهلها عن حكم الاشتراك، بل يدخلون مع غيرهم فيها، ويمتازون هم بزيادات في ذلك الأمر المشترك بعينه. فإن امتازوا بمزيد الفهم لم يخرجهم ذلك عن حكم الاشتراك؛ فإن ذلك المزيد أصله الأمر المشترك.

كما نقول إن الورع مطلوب من كل أحد على الجملة، ومع ذلك فمنه ما هو من الجلائل؛ كالورع عن الحرام البيّن، والمكروه البيّن. ومنه ما ليس من الجلائل عند قوم، وهو منها عند قوم آخرين؛ فصار الذين عدُّوه من الجلائل داخلين في القسم الأول على الجملة، وإن كانوا قد امتازوا عنهم بالورع عن بعض ما لا يتورع عنه القسم الأول، بناء على الشهادة بكون الموضع متأكداً؛ لبيانه، أو غير متأكد؛ لدقته. وهكذا سائر المسائل التي يمتاز بها الخواص عن العوام لا تخرج عن هذا القانون. فقد بان أن الجميع جارون على حكم أمر مشترك[٢] مفهوم للجمهور على الجملة.

---

(١) كيف لا يعارض هذا ما قرره في نتيجة هذا الفصل من قوله آنفاً (وعلى هذا فالتعمق في البحث في الشريعة وتطلب ما لا يشترك فيه الجمهور خروج عن مقتضى وضع الشريعة الأمية) وهنا يقول (إنها أمور إضافية) و(إن تدقيق الذي يتمرن على علم الشريعة في الأمور الجليلة، وأن نسبة ما فهمه إلى ما يفهمه العامي نسبة محفوظة) ولا يقال إن ما قرره كان خاصاً بالاعتقاديات. لأنا نقول الجواب أصله عام في المتشابهات الاعتقادية وغيرها، كما يعلم من النظر في الاعتراض. وعلى كل حال فهو هنا يثبت أن للخاصة أن تفهم وتدقق في الشريعة بما لا يناسب الجمهور ولا يشتركون فيه. وهل هذا إلا عين التسليم بالإشكال على ما سبق.

(٢) وهل هذه هي الدعوى التي يشتغل في هذه الفصول بإثباتها. وهي أن الشريعة أمية، وأنه لا يصح أن تفهم إلا بالوجه الذي يعهده الأميون والجمهور؟ أما كون الأمر المشترك في التكليف هو ما يفهمه الجمهور وما يقدر على أدائه الجمهور فلا مرية فيه. إنما الكلام فيما أطال فيه النفس في هذه الفصول من الحجر على الخواص أن يفهموا الكتاب إلا بمقدار الأميين والجمهور وبنى عليه هذه النتائج.

والثالث: أن ما فيه التفاوت إنما تجده[1] في الغالب في الأمور المطلقة في الشريعة، التي لم يوضع لها حد يوقف عنده، بل وكلت إلى نظر المكلف، فصار كل أحد فيها مطلوباً بإدراكه: فمِن مدركٍ فيها أمراً قريباً فهو المطلوب منه، ومِن مدركٍ فيها أمراً هو فوق الأول فهو المطلوب منه. وربما تفاوت الأمر فيها بحسب قدرة المكلف على الدوام فيما دخل فيه وعدمِ قدرته: فمن لا يقدر على الوفاء بمرتبة من مراتبه لم يؤمر بها، بل بما هو دونها؛ ومَن كان قادراً على ذلك كان مطلوباً. وعلى هذا السبيل يعتبر ما جاء مما يظن أنه مخالف لما تقدم. والله أعلم.

فلهذا المعنى بعينه وضعت العمليات على وجه لا تخرج المكلف إلى مشقة يملّ بسببها، أو إلى تعطيل عاداته التي يقوم بها صلاح دنياه، ويتوسع بسببها في نيل حظوظه. وذلك أن الأمي الذي لم يزاول شيئاً من الأمور الشرعية ولا العقلية ـ وربما اشمأز قلبه عما يخرجه عن معتاده ـ بخلاف من كان له بذلك عهد. ومن هنا كان نزول القرآن نجوماً في عشرين سنة، ووردت الأحكام التكليفيّة فيها شيئاً فشيئاً، ولم تنزل دفعة واحدة؛ وذلك لئلا تنفر عنها النفوس دفعة واحدة.

وفيما يحكي عن عمر بن عبد العزيز أن ابنه عبد الملك قال له: «ما لَكَ لا تُنفذُ الأمور؟ فوالله ما أبالي لو أن القدور غلت بي وبك في الحق» قال له عمر: «لا تعجَلْ يا بُنيّ، فإن الله ذمّ الخمر في القرآن مرتين، وحرّمها في الثالثة. وإني أخاف أن أحمل الحق على الناس جملة، فيدفعوه جملة، ويكون من ذا فتنة».

وهذا معنى صحيح معتبر في الاستقراء العادي، فكان ما كان أجري بالمصلحة وأجري على جهة التأنيس، وكان أكثرُها على أسباب واقعة، فكانت أوقعَ في النفوس حين صارت تنزل بحسب الوقائع، وكانت أقرب إلى التأنيس حين كانت تنزل حكماً حكماً، وجزئيةً جزئيةً؛ لأنها إذا نزلت كذلك لم ينزل حكمٌ إلا والذي قبله قد صار عادة، واستأنست به نفس المكلف الصائم عن التكليف وعن العلم به رأساً، فإذا نزل الثاني كانت النفس أقرب للانقياد له، ثم كذلك في الثالث والرابع.

ولذلك أيضاً أُونسوا في الابتداء[2] بأن هذه الملة ملة إبراهيم عليه السلام، كما

---

(١) على كل حال هو موجود، سواء أكان في هذا النوع فقط أم على الإطلاق، فلا ينحسم الإشكال.

(٢) ظاهر فيما كان من ذلك مكياً وسابقاً. وأما ما كان مدنياً ومتأخراً كآية ﴿إن أولى الناس بإبراهيم﴾ فلا يظهر فيه قوله أو نسوا في الابتداء، إلا أن يقال أن مثله زيادة في التوكيد والتقرير كما هو شأن ما تكرر من المكيات في المدينة.

يؤنس الطفل في العمل بأنه من عمل أبيه. يقول تعالى: ﴿مِلَّةَ أبيكم إبراهيم﴾ [الحج: ٧٨] ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِع مِلَّةَ إِبراهِيمَ حَنِيفاً ومَا كانَ مِنَ المُشْرِكِين﴾ [النحل: ١٢٣] ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ﴾ [آل عمران: ٦٨] إلى غير ذلك من الآيات. فلو نزلت دفعة واحدة لتكاثرت التكاليف على المكلّف، فلم يكن لينقادَ إليها انقيادَه إلى الحكم الواحد أو الاثنين. وفي الحديث: «الخيرُ عادةٌ»[1] وإذا اعتادت النفس فعلاً ما من أفعال الخير حصل له به نورٌ في قلبه، وانشرح به صدره، فلا يأتي فعل ثان إلا وفي النفس له القبول. هذا في عادة الله في أهل الطاعة. وعادةٌ أخرى جارية في الناس، أن النفس أقرب انقياداً إلى فعل يكون عندها فعلٌ آخر من نوعه. ومن هنا كان عليه الصلاة والسلام يكره أضداد هذا ويحب ما يلائمه. فكان يحب الرفق ويكره العنف، وينهى عن التعمق والتكلف والدخول تحت ما لا يطاق حمله؛ لأن هذا كله أقرب إلى الانقياد، وأسهل في التشريع للجمهور.

المسألة الخامسة:

إذا ثبت أن للكلام من حيث دلالته على المعنى اعتبارين: من جهة دلالته على المعنى الأصلي؛ ومن جهة دلالته على المعنى التبعي الذي هو خادم للأصل، كان من الواجب أن ينظر في الوجه الذي تستفاد منه الأحكام، وهل يختص بجهة المعنى الأصلي؟ أو يعم الجهتين معاً؟

أما جهة المعنى الأصلي فلا إشكال في صحة اعتبارها في الدلالة على الأحكام بإطلاق، ولا يسع فيه خلاف على حال. ومثال ذلك صيغ الأوامر والنواهي، والعمومات والخصوصات، وما أشبه ذلك مجرداً من القرائن الصارفة لها عن مقتضى الوضع الأول.

وأما جهة المعنى التبعي فهل يصح اعتبارها في الدلالة على الأحكام، من حيث يفهم منها معان زائدة على المعنى الأصلي أم لا؟ هذا محل تردد. ولكل واحد من الطرفين وجه من النظر.

فللمصحح أن يستدل بأوجه:

---

(١) «الخير عادة والشر لجاجة ومن يرد الله به خيراً يفقهه في الدين» رواه في الجامع الصغير عن ابن ماجة. قال العزيزي قال الشيخ (الشيخ محمد حجازي الشعراني المشهور بالواعظ): حديث حسن.

أحدها: أن هـذا النوع إمـا أن يكون معتبـراً في دلالته على مـا دل عليه، أوْ لا. ولا يمكن عدم اعتباره؛ لأنه إنما أتى به لذلك المعنى، فلا بد من اعتباره فيه. وهو زائد على المعنى الأصلي وإلا لم يصح. فإذا كان هذا المعنى يقتضي حكماً شرعياً لم يمكن إهمـاله واطّراحه، كمـا لا يمكن ذلك بـالنسبة إلى النـوع الأول. فهو إذاً معتبـر. وهو المطلوب.

والثاني: أن الاستدلال بالشريعة على الأحكام إنما هو من جهة كونها بلسان العرب، لا من جهة كونها كلاماً فقط. وهذا الاعتبار يشمل ما دل بالجهة الأولى، وما دل بالجهة الثانية. هذا وإن قلنا إن الثانية مع الأولى كالصفة مع الموصوف، كـالفصل والخـاصة، فذلك كله غير ضائر. وإذا كان كذلك فتخصيص الأولى بالدلالة على الأحكام دون الثانية تخصيص من غير مخصص، وترجيح من غير مرجح، وذلك كله باطل، فليست الأولى إذ ذاك بأولى للدلالة من الثانية، فكان اعتبارهما معاً هو المتعين.

والثالث: أن العلماء قد اعتبروها، واستدلوا على الأحكام من جهتها في مواضـع كثيرة:

كما استدلوا على أن أكثر مدة الحيض خمسة عشر يوماً بقوله عليه السلام: «تمكُثُ إحْدَاكُنَّ شَطْرَ دَهْرِهَا لَا تُصَلِّي»[1] والمقصود الإخبار بنقصان الدين، لا الإخبـار بأقصى المدة، ولكن المبالغة[2] اقتضت ذكر ذلك. ولو تصورت الزيادة لتعرّض لها.

واستدل الشافعي على تنجيس الماء القليل بنجاسة لا تغيره بقوله عليه السلام: «إذا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكم مِن نَوْمِهِ فلا يَغْمِسْ يَدَه في الإناءِ حتى يَغْسِلَها» الحديث[3]. فقال لولا أن قليل النجاسة ينجس لكان توهمه لا يوجب الاستحباب. فهذا الموضع لم يقصد فيه بيان حكم الماء القليل تحله قليل النجاسة، لكنه لازم مما قصد ذكره.

---

(١) رواه المناوي في كتابه المجموع الفائق من حديث خير الخلائق بلفظ «تمكث إحـداكن شطر عمـرها لا تصلي» وقال هكذا اشتهر قال ابن منده: ولا يثبت. وقال ابن الجوزي: لا يعرف. وقال النووي: باطل اهـ وذكره ابن الربيع في كتابه تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على الألسنة من الحديث باللفظ الذي ذكره به المناوي وقال عنه: لا أصل له بهذا اللفظ. ويقرب من معناه ما اتفق عليه الشيخان «أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم فذاك من نقصان دينها» وقال القاوقجي في كتابه اللؤلؤ المرصـوع «تمكث إحداكن شطر عمرها ـ وفي رواية دهرها ـ لا تصلي» لا أصل له بهذا اللفظ.

(٢) أي فالمقام يقتضي ذكر أقصى ما يقع لها من الحيض الذي يمنع الصلاة وينقص به الدين.

(٣) تمامه: «ثلاثاً فإنه لا يدري أين باتت يده» أخرجه الستة. فقال الأئمة أنه مستحب، أي لهذا التوهم أن تكون يده مست نجاسة من ذكره أو غيره. فأخذ منه الشافعي الحكم المذكور.

وكاستدلالهم على تقدير أقل مدة الحمل ستة أشهر أخذاً من قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُ وفِصالُه ثَلاثُونَ شَهْراً﴾ [الأحقاف: ١٥] مع قوله: ﴿وفِصَالُه في عامَيْنِ﴾ [لقمان: ١٤] فالمقصد في الآية الأولى بيان مدة الأمرين جميعاً من غير تفصيل، ثم بيَّن في الثانية مدة الفصال قصداً، وسكت عن بيان مدة الحمل وحدها قصداً، فلم يذكر له مدة. فلزم من ذلك أن أقلها ستة أشهر.

وقالوا في قوله تعالى: ﴿فَالآن بَاشِرُوهُنَّ﴾ [البقرة: ١٨٧] إلى قوله تعالى: ﴿حتى يَتَبَيَّنَ لَكُم الخَيْطُ الأبيضُ مِنَ الْخَيْطِ الأسْوَدِ﴾ [البقرة: ١٨٧] الآية. إنه يدل على جواز الإصباح جنباً وصحةِ الصيام؛ لأن إباحة المباشرة إلى طلوع الفجر تقتضي ذلك، وإن لم يكن مقصود البيان، لأنه لازم من القصد إلى بيان إباحة المباشرة والأكل والشرب.

واستدلوا على أن الولد لا يُملك بقوله تعالى: ﴿وَقالوا اتَّخذَ الرّحمنُ وَلداً سُبحانَهُ بَل عِبادٌ مكْرَمُون﴾ [الأنبياء: ٢٦] وأشباه ذلك من الآيات؛ فإن المقصود[١] بإثبات العبودية لغير الله وخصوصاً للملائكة نفي اتخاذ الولد، لا أن الولد لا يُملك؛ لكنه لزم من نفي الولادة[٢] وأن لا يكون المنسوب إليها إلا عبداً، إذ لا موجود[٣] إلا رب أو عبد.

واستدلوا على ثبوت الزكاة في قليل الحبوب وكثيرها بقوله عليه الصلاة والسلام: «فيما سَقتِ السماءُ العُشر» الحديث[٤]: مع أن المقصود[٥] تقدير الجزء المخرج، لا تعيين المخرج منه. ومثله كل عام نزل على سبب[٦]؛ فإن الأكثر على الأخذ بالتعميم، اعتباراً بمجرد اللفظ والمقصود، وإن كان السبب على الخصوص.

---

(١) أي الأصلي الذي سيق له التركيب. أما كونه لا يملك فهو معنى تبعي ولازم من إثبات كونه عبداً ونفي كونه ولداً، لأنه لما نفى الولدية بسبب العبودية وهو المقصود الأصلي دل على أن هناك تنافياً بين الولدية والعبودية، فالولد لا يملك ولا يكون عبداً. فقوله (لكنه) الضمير فيه لقوله لا أن الولد لا يملك. وقوله (وأن لا يكون) سقط منه في الأصل حرف العطف ولا عنى عنه والمعنى أن كون الولد لا يملك لزم من أمرين في الآية وهما نفي الولد وإثبات ألا يكون إلا عبداً، وكلاهما صريح الآية ومنطوقها. وكونه لا يملك لازم لهذين المعنيين، لأنه إذا كان هناك تناف بين الولدية والعبودية أي الملكية فالولد لا يملك، حتى صح الاستدلال بتنافيهما.

(٢) أي بقوله (سبحانه) وبالحصر في قوله (بل هم عباد).

(٣) هذا كلام آخر دليل على الحصر الذي قبله.

(٤) الحديث عن ابن عمر «فيما سقت السماء والعيون أو كان عثرياً العشر. وفيما سقى بالنضح نصف العشر» أخرجه الجماعة إلا مسلماً.

(٥) من أين للمؤلف هذا؟ ولم لا يكون المقصود إفادة المعنيين، المخرج والمخرج منه، قصداً أصلياً.

(٦) لعله يريد أنه حينئذ يكون القصد الأصلي الإجابة على قدر السبب، ويكون الزائد من قبيل ما نحن فيه ليس =

واستدلوا على فساد البيع وقت النداء بقوله تعالى: ﴿وذَرُوا البَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩] مع أن المقصود إيجاب السعي، لا بيان فساد البيع[١].

وأثبتوا القياس الجلي[٢] قياساً كإلحاق الأمة بالعبد في سراية العتق، مع[٣] أن المقصود في قوله عليه السلام: «مَن أعتَقَ شِركاً له في عبد»[٤] مطلق الملك؛ لا خصوص الذَّكَر... إلى غير ذلك من المسائل التي لا تحصى كثرة، وجميعُها تمسكٌ بالنوع الثاني لا بالنوع الأول. وإذا كان كذلك ثبت أن الاستدلال من جهته صحيح مأخوذ به.

وللمانع أن يستدل أيضاً بأوجه:

أحدها: أن هذه الجهة إنما هي بالفرض خادمةٌ للأولى وبالتبع لها؛ فدلالتها على معنًى إنما يكون من حيث هي مؤكدة للأولى، ومقوية لها، وموضحة لمعناها، وموقعةٌ لها من الأسماع موقع القبول، ومن العقول موقع الفهم. كما تقول في الأمر الآتي للتهديد أو التوبيخ؛ كقوله: ﴿اعْمَلوا ما شِئْتُم﴾ [فصلت: ٤٠] وقوله: ﴿ذُقْ إنَّكَ أنتَ العزيزُ الكَريم﴾ [الدخان: ٤٩] فإن مثل هذا لم يقصد به الأمر[٥]، وإنما هو مبالغة في التهديد أو الخزي؛ فلذلك لم يقبل أن يؤخذ منه حكم في باب الأوامر، ولا يصح أن يؤخذ. وكما تقول في نحو: ﴿واسْأَلِ القَرْيَةَ التي كُنَّا فيها﴾ إن المقصود سل أهل القرية، ولكن جُعلت القرية

= مقصوداً أصلياً بل تبعي. وهو محل تأمل لأن الدلالة عليه في مثل الحديث بنفس صيغة العموم وهي (ما) بأصل الوضع فليس من باب اللازم كما يدل عليه قوله (اعتباراً بمجرد اللفظ). وقوله (ومثله) ليس المراد المماثلة الخاصة وأن الحديث السابق مما ورد على سبب، فإنهم لم يذكروا أن حديث الزكاة المذكور نزل على سبب بل المراد المماثلة العامة في أصول الموضوع وهو الاعتداد بالمعاني الثانوية في استنباط (الأحكام) الشرعية كبقية الأمثلة السابقة.

(١) يريد أن الدلالة على فساده لزمته من النهي عنه. وهو متمش مع ما سبق في الموضوع.

(٢) وهو ما قطع فيه بنفي الفارق كمثاله، فإن قصد الشارع للحرية لا فرق فيه بين الذكر والأنثى قطعاً.

(٣) الظاهر الواو بدل (مع). والمعنى أن اللفظ بحسب وضعه دال على خصوص الذكر، لكنهم حملوا الأنثى عليه في سريان العتق لأنه لا فارق. ولزم من كونه لا فارق أن يكون مقصود الشارع بالعبد هنا مطلق الملك مجازاً، وهو معنى تبعي لا أصلي.

(٤) رواه البخاري عن ابن عمر في كتاب العتق..

(٥) أي فليس المقصود المعنى الأصلي، والتهديد مثلاً هو المعنى التبعي، وأن كلًّا منهما يؤخذ منه حكم؛ بل المعنى المقصود هنا في الحقيقة هو التهديد مثلاً أما طلب الفعل فليس مقصوداً. وكأن المعنى الأصلي هو المقوي للمعنى التبعي. وهذا ـ وإن كان عكس ما قرره ـ إلا أنه يفيد أنهما لا ينفكان في الدلالة على المعنى المقصود وتقويته ووقوعه الموقع من الفهم. ولو قال ذلك لكان أتم. ولعله يقول أن الصيغة موضوعة للتهديد وأنه معنى أصلي لها أيضاً، والأمر هو المعنى الثانوي مبالغة في التهديد.

مسؤولة مبالغة[١] في الاستيفاء بالسؤال وغير ذلك، فلم ينبن على إسناد السؤال للقرية حكم. وكذلك قوله: ﴿خالدين فيها ما دامَتِ السَّمواتُ والأرْض﴾ [هود: ١٠٧] بناء على القول بأنهما تفنيان ولا تدومان[٢] لمّا كان المقصود به الإخبار بالتأبيد لم يؤخذ منه انقطاع مدة العذاب للكفار. . . إلى أشياء من هذا المعنى لا يؤتى على حصرها. وإذا كان كذلك فليس لها من الدلالة على المعنى الذي وضعت له أمر زائد على الإيضاح والتأكيد والتقوية للجهة الأولى. فإذاً ليس لها خصوص حكم يؤخذ منها زائداً على ذلك بحال.

والثاني: أنه لو كان لها موضع خصوص حكم يقرر شرعاً دون الأولى لكانت هي الأولى[٣]؛ إذ كان يكون تقرير ذلك المعنى مقصوداً بحق الأصل فتكون العبارة عنه من الجهة الأولى لا من الثانية، وقد فرضناه من الثانية. هذا خلف لا يمكن.

لا يقال: إن كونها دالةً بالتبع لا ينفي كونَها دالة بالقصد، وإن كان القصد ثانياً؛ كما نقول في المقاصد الشرعية إنها مقاصد أصلية ومقاصد تابعة، والجميع مقصود للشارع، ويصح من المكلف القصد إلى المقاصد التابعة مع الغفلة عن الأصلية، وينبني على ذلك في أحكام التكليف حسبما يأتي بعد إن شاء الله. فكذلك نقول هنا إن دلالة الجهة الثانية لا تمنع قصد المكلف إلى فهم الأحكام منها؛ لأن نسبتها من فهم الشريعة نسبة تلك من الأخذ بها عملاً. وإذا اتحدت النسبة كان التفريق بينهما غير صحيح، ولزم من اعتبار إحداهما اعتبار الأخرى، كما يلزم من إهمال إحداهما إهمال الأخرى.

لأنا نقول: هذا ـ إن سلّم ـ من أدل الدليل على ما تقدم؛ لأنه إذا كان النكاح بقصد قضاء الوطر مثلاً صحيحاً، من حيث كان مؤكداً للمقصود الأصلي من النكاح وهو النسل، فغفلة المكلف عن كونه مؤكداً لا يقدح في كونه مؤكداً في قصد الشارع. . فكذلك نقول

---

(١) فهو تقوية للمعنى المقصود، حتى كأنه لا يدع أحداً من أهلها بدون سؤال.

(٢) قال بعضهم: المراد بالسموات والأرض هذه الأرض المشاهدة، والكواكب والأفلاك الموجودة، وهذه تبدل وتغير قطعاً كما في النصوص، وإن المراد بهذا التعليق التأبيد كما هو معهود العرب في مثله، نحو: ما طلع نجم، وما غنت حمامة، مما يقصد به التأبيد لا التعليق. فكون السموات والأرض تفنيان لا يؤثر في هذا المعنى المقصود وهو التأبيد. ولكن التعليق يقوي هذا المعنى ويوقعه في الفهم الموقع. أما على القول بأن المراد بالسموات والأرض جنسهما، وأنه لا بد من أرض وسماء للجنة والنار غير هذين، وأن التعليق على دائم يقتضي الدوام فلا يكون مما نحن فيه. فلذا قال (بناء على القول بأنهما تفنيان). وبهذا تعلم أن كلام بعضهم هنا انتقال نظر، فإنه ليس الكلام في بقاء الجنة والنار وفنائهما كما هو واضح، فإن القول بأن الجنة تفنى لم يقل به مسلم، فضلاً عن أن نبني عليه استدلالاً كهذا.

(٣) أي لكانت جهة تقصد قصداً أولياً، فتكون العبارة عنه من الجهة الأولى لا من الجهة الثانية.

في مسألتنا إن الجهة الثانية من حيث القصد في اللسان العربي إنما هي مؤكدة للأولى، في نفس ما دلت عليه الأولى. وما دلت عليه هو المعنى الأصلي. فالمعنى التبعي راجع إلى المعنى الأصلي، ويلزم من هذا أن لا يكون في المعنى التبعي زيادة على المعنى الأصلي. وهو المطلوب.

وأيضاً فإن بين المسألتين فرقاً. وذلك أن النكاح بقصد قضاء الوطر إن كان داخلاً من وجهٍ تحت المقاصد التابعة للضروريات فهو داخل من وجه آخرتحت الحاجيات؛ لأنه راجع إلى قصد التوسعة على العباد في نيل مآربهم، وقضاء أوطارهم، ورفع الحرج عنهم. وإذا دخل تحت أصل الحاجيات صح إفراده بالقصد من هذه الجهة، ورجع إلى كونه مقصوداً، لا بالتبعية؛ بخلاف مسألتنا، فإن الجهة التابعة لا يصح إفرادها بالدلالة على معنى غير التأكيد للأولى؛ لأن العرب ما وضعت كلامها على ذلك إلا بهذا القصد. فلا يمكن الخروج عنه إلى غيره.

والثالث: أن وضع هذه الجهة على أن تكون تبعاً للأولى، يقتضي أن ما تؤديه من المعنى لا يصح أن يؤخذ إلا من تلك الجهة. فلو جاز أخذه من غيرها لكان خروجاً بها عن وضعها. وذلك غير صحيح. ودلالتها على حكم زائد على ما في الأولى خروج لها عن كونها تبعاً للأولى، فيكون استفادة الحكم من جهتها على غير فهم عربي. وذلك غير صحيح. فما أدى إليه مثله. وما ذكر من استفادة الأحكام بالجهة الثانية غير مسلم. وإنما هي راجعة إلى أحد أمرين: إما إلى الجهة الأولى، وإما إلى جهة ثالثة غير ذلك[1].

فأما مدة الحيض فلا نسلم أن الحديث دال عليها، وفيه النزاع، ولذلك يقول الحنفية أن أكثرها عشرة أيام. وإن سلم فليس ذلك من جهة دلالة اللفظ بالوضع[2]، وفيه الكلام. ومسألة الشافعي في نجاسة الماء من باب القياس[3] أو غيره. وأقل مدة الحمل مأخوذة من الجهة الأولى[4]، لا من الجهة الثانية. وكذلك مسألة الإصباح جنباً، إذ لا يمكن غير

---

(١) أي وإما لا استفادة أصلاً كما في مدة الحيض على الشق الأول قبل التسليم، فإنه يمنع دلالة الحديث عليها. ويحتمل أنه يشير بالجهة الثالثة إلى ما سيأتي له في الفصل التالي من التأسي بالآداب القرآنية.

(٢) أي بل بدلالة غير وضعية. وكلامنا إنما هو في مستتبعات التراكيب، أي دلالة الألفاظ.

(٣) غير واضح، لأنه إما أن يكون ما تقدم في الاستدلال من نفس كلام الشافعي، أو لا. فإن كان الأول فهذا الجواب غير ظاهر، لأن صريح الكلام يمنع هذا الجواب. وإن كان الثاني فكيف ساغ نسبة هذا الدليل للشافعي من طرف المصحح؟.

(٤) ليس هنا لفظ وضع للدلالة على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر بل إنما أخذ ذلك من عملية جمع وطرح فكان الباقي هو العدد المذكور، وهو من باب اللزوم قطعاً.

ذلك[١]. وأما كون الولد لا يملك فالاستدلال عليه بالآية ممنوع وفيه النزاع. وما ذكر في مسألة الزكاة فالقائل بالتعميم إنما بنى على أن العموم مقصود، ولم يبن على أنه غير مقصود، وإلا كان تناقضاً؛ لأن أدلة الشريعة إنما أخذ منها الأحكام الشرعية بناء على أنه هو مقصود الشارع، فكيف يصح الاستدلال بالعموم، مع الاعتراف بأن ظاهره غير مقصود. وهكذا العام الوارد على سبب، من غير فرق. ومن قال بفسخ البيع وقت النداء بناء على قوله تعالى: ﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩] فهو عنده مقصود لا ملغى، وإلا لزم التناقض في الأمر كما ذكر. وكذلك شأن القياس الجلي لم يجعلوا دخول الأمة في حكم العبد بالقياس إلا بناء على أن العبد هو المقصود بالذكر بخصوصه. وهكذا سائر ما يفرض في هذا الباب.

فالحاصل أن الاستدلال بالجهة الثانية على الأحكام لا يثبت، فلا يصح إعماله ألبتة. وكما أمكن الجواب عن الدليل الثالث، كذلك يمكن في الأول والثاني؛ فإن في الأول مصادرة على المطلوب، لأنه قال فيه: «فإذا كان المعنى المدلول عليه يقتضي حكماً شرعياً فلا يمكن إهماله» وهذا عين مسألة النزاع. والثاني مسلم ولكن يبقى النظر في استقلال الجهة الثانية بالدلالة على حكم شرعي وهو المتنازع فيه. فالصواب إذاً القول بالمنع مطلقاً. والله أعلم.

فصل

قد تبين تعارض الأدلة في المسألة، وظهر أن الأقوى من الجهتين جهةُ المانعين، فاقتضى الحال أن الجهة الثانية وهي الدالة على المعنى التبعي لا دلالة لها على حكم شرعي زائد ألبتة.

لكن يبقى فيها نظر آخر ربما أخالَ أن لها دلالة على معان زائدة على المعنى الأصلي، هي آداب شرعية، وتخلقات حسنة، يقرُّ بها كل ذي عقل سليم، فيكون لها اعتبار في الشريعة، فلا تكون الجهة الثانية خاليةً عن الدلالة جملة. وعند ذلك يشكل القول بالمنع مطلقاً.

وبيان ذلك يحصل بأمثلة سبعة:

أحدها: أن القرآن أتى بالنداء[٢] من الله تعالى للعباد، ومن العباد لله سبحانه، إما

---

(١) أي فيتوقف صحة الكلام على ثبوت هذا المعنى، وهو ما يسمى اقتضاء على بعض الاصطلاحات.

(٢) راجع المسألة السابعة من مباحث الكتاب في هذا الموضوع.

حكاية وإما تعليماً. فحين أتى بالنداء من قبل الله للعباد، جاء بحرف النداء المقتضي للبعد، ثابتاً غير محذوف؛ كقوله تعالى: ﴿يا عِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إنَّ أَرْضِي وَاسِعَة﴾ [العنكبوت: ٥٦] ﴿قُلْ يا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا على أَنْفُسِهِمْ﴾ [الزمر: ٥٣] ﴿قُلْ يا أَيُّها النَّاسُ إنِّي رسولُ الله إلَيْكُم جَميعاً﴾ [الأعراف: ١٥٨] ﴿يا أيها النَّاس﴾ ﴿يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا﴾ فإذا أتى بالنداء من العباد إلى الله تعالى جاء من غير حرف نداء ثابت، بناء على أن حرف النداء للتنبيه في الأصل، والله منزه عن التنبيه. وأيضاً فإن أكثر حروف النداء للبعيد، ومنها «يا» التي هي أم الباب، وقد أخبر الله تعالى أنه قريب من الداعي خصوصاً، لقوله تعالى: ﴿وإذَا سألَكَ عِبَادِي عَنِّي فإنِّي قَرِيب﴾ [البقرة: ١٨٦] الآية، ومن الخلق عموماً؛ لقوله: ﴿ما يكُونُ مِنْ نَجْوَى ثلاثةٍ إلاَّ هُوَ رَابِعُهُم، ولا خَمسةٍ إلاّ هُوَ سَادِسُهُم﴾ [المجادلة: ٧] وقوله: ﴿ونحنْ أقرَبُ إليه من حَبْلِ الوَرِيد﴾ [ق: ١٦].

فحصل من هذا التنبيهُ على أدبين:

أحدهما: ترك حرف النداء. و«الآخر» استشعار القرب. كما أن في إثبات الحرف في القسم الآخر التنبيه على معنيين: إثبات التنبيه لمن شأنه الغفلة والإعراضُ والغيبةُ، وهو العبد. والدلالة على ارتفاع شأن المنادِي وأنه منزه عن مداناة العباد؛ إذ هو في دنوّه عال، وفي علوّه دان، سبحانه.

والثاني: أن نداء العبد للرب نداء رغبةٍ وطلبٍ لما يُصلح شأنه، فأتى في النداء القرآني[1] بلفظ «الرّب» في عامة الأمر، تنبيهاً وتعليماً لأن يأتي العبد في دعائه بالاسم المقتضَى للحال المدعوّ بها. وذلك أن الرب في اللغة هو القائم بما يُصلح المربوب، فقال تعالى في معرض بيان دعاء العباد: ﴿رَبَّنا لا تُؤاخِذْنا إن نَسِينا أو أخْطَأْنا. ربَّنا ولا تَحْمِلْ علينا إصراً كما حَمَلْتَه على الَّذِينَ مِن قَبْلِنا﴾ [البقرة: ٢٨٦] إلى آخرها. ﴿رَبَّنا لا تُزِغْ قُلُوبَنا بَعْدَ إذْ هَدَيْتَنا﴾ [آل عمران: ٨] وإنما أتى قوْلُه تعالى: ﴿وإذْ قالُوا اللَّهُمَّ إنْ كانَ هذا هو الحقَّ مِن عِنْدِك﴾ [الأنفال: ٣٢] من غير إتيان بلفظ «الرَّب» لأنه لا مناسبة[2] بينه وبين

---

(١) أي وأما الدعاء في الحديث فالشائع فيه لفظ الجلالة. ولكل سر وحكمة. وسيأتي له التعبير بكثرة بدل (عامة).

(٢) ومع هذا فلا حاجة إلى الاعتذار عنه لأنه محكي على لسان الجحدة الذين لم يصلوا للآداب، إنما يحتاج =

ما دعَوْا به، بل هو مما ينافيه؛ بخلاف الحكاية عن عيسى عليه السلام في قوله: ﴿قالَ عِيسى ابنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ ربَّنا أَنْزِلْ علينا مائِدةً مِن السماء﴾ [المائدة: ١١٤] الآية. فإن لفظ الرب فيها مناسب جداً.

والثالث: أنه أتى فيه الكناية في الأمور التي يستحيا من التصريح بها؛ كما كنى عن الجماع باللباس والمباشرة، وعن قضاء الحاجة بالمجيء من الغائط، وكما قال في نحوه: (كانا يأكلانِ الطّعام)[1] فاستقرّ ذلك أدباً لنا استنبطناه من هذه المواضع. وإنما دلالتها على هذه المعاني بحكم التبع، لا بالأصل.

والرابع: أنه أتى فيه بالالتفات، الذي ينبىء في القرآن عن أدب الإقبال من الغيبة إلى الحضور، بالنسبة إلى العبد إذا كان مقتضى الحال يستدعيه؛ كقوله تعالى: ﴿الحمدُ لله ربِّ العالَمِينَ الرَّحمنِ الرّحيمِ مالِكِ يَوْمِ الدِّين﴾ [الفاتحة: ٢، ٣، ٤] ثم قال: ﴿إيَّـاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة: ٥] وبالعكس إذا اقتضاه الحال أيضاً؛ كقوله تعالى: ﴿حتَّى إذَا كُنْتُمْ في الفُلكِ وجَرَيْنَ بِهِم بريحٍ طَيِّبَةٍ﴾ [يونس: ٢٢] وتأمل في هذا المساق معنى قوله تعالى: ﴿عَبَسَ وتَوَلَّى أَنْ جَاءَهُ الأَعْمَى﴾ [عبس: ١] حيث عُوتب النبي ﷺ بهذا المقدار من هذا العتاب، لكن على حال تقتضي الغيبة التي شأنها أخف بالنسبة إلى المعاتَب، ثم رجع الكلام إلى الخطاب، إلا أنه بعتابٍ أخف من الأول. ولذلك ختمت الآية بقوله: ﴿كلّا إنها تَذْكِرَة﴾ [عبس: ١١].

والخامس: الأدب في ترك التنصيص على نسبة الشر إلى الله تعالى، وإن كان هو الخالق لكل شيء؛ كما قال بعد قوله: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مالِكَ المُلْكِ تُؤْتِي المُلْكَ مَنْ تشاء﴾ [آل عمران: ٢٦] إلى قوله: ﴿بِيَدِكَ الخَيْر﴾ [آل عمران: ٢٦] ولم يقل «بيدك الخير والشر» وإن كان قد ذكر القسمين معاً؛ لأن نزع الملك والإذلال بالنسبة إلى من لحق ذلك به شرٌّ ظاهر. نعم قال في أثره: ﴿إنّك على كلِّ شيءٍ قدير﴾ [آل عمران: ٢٦] تنبيهاً في الجملة على أن الجميع خلقُه، حتى جاء في الحديث عن النبي ﷺ: «والخيْرُ في يدَيْكَ والشرُّ ليس

= للاعتذار عن مثل قوله تعالى حكاية عن نوح (رب لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً) والجواب أن هلاك هؤلاء رحمة بسائر أولاد آدم، كما قال (إنك إن تذرهم يضلوا عبادك).

(١) أي ويلزمه قضاء الحاجة التي لا تليق بالإله.

إلَيْكَ[١]» وقال ابراهيم عليه السلام: (الذي خلَقَني فهُوَ يَهْدِينِ والذي هو يُطْعِمُني ويَسْقِينِ وإذا مَرِضْتُ فهو يَشْفِين) الخ فنسب إلى رب العالمين الخَلقَ، والهداية، والإطعام والسقي، والشفاء، والإماتة، والإحياء، وغفران الخطيئة، دون ما جاء في أثناء ذلك من المرض، فإنه سكت عن نسبته إليه.

والسادس: الأدب في المناظرة أن لا يفاجىء بالرد كفاحاً، دون التقاضي بالمجاملة والمسامحة؛ كما في قوله تعالى: ﴿وإنا أوْ إيَّاكم لَعَلى هُدًى أو في ضلالٍ مبين﴾ [سبإ: ٢٤] وقوله: ﴿قلْ إن كانَ لِلرّحمنِ ولدٌ فأنا أوَّلُ العابدين﴾ [الزخرف: ٨١] ﴿قلْ إنِ افْتَرَيْتُه فَعَلى إجْرَامي﴾ [هود: ٣٥] وقوله: ﴿قل أوَ لَو كانوا لا يملكون شيئاً ولا يَعقلون﴾ [الزمر: ٤٣] ﴿أوَ لوْ كان آباؤهم لا يَعْلَمُونَ شيئاً ولا يهتدون﴾ [المائدة: ١٠٤] لأن ذلك أدعى إلى القبول وترك العناد وإطفاء نار العصبية.

والسابع: الأدب في إجراء الأمور على العادات في التسببات، وتلقّي الأسباب منها، وإن كان العلم قد أتى من وراء ما يكون، أخذاً من مساقات الترجيات العادية؛ كقوله تعالى: ﴿عسَى أنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مقاماً محموداً﴾ [الإسراء: ٧٩] ﴿فَعَسَى الله أنْ يَأتِيَ بالْفَتْحِ أوْ أمْرٍ مِنْ عِندِهِ﴾ [المائدة: ٥٢] ﴿وعَسَى أنْ تَكرَهوا شيئاً وهو خيرٌ لكم﴾ [البقرة: ٢١٦] ومن هذا الباب جاء نحو قوله تعالى: ﴿لعلَّكُم تتقونَ﴾ ﴿لعلَّكُم تذَكَّرون﴾ [الأنعام: ١٥٢] وما أشبه ذلك؛ فإن الترجي والإشفاق ونحوهما إنما تقع حقيقة ممن لا يعلم عواقب الأمور، والله تعالى عليم بما كان وما يكون، وما لم يكن أنْ لو كان كيف يكون. ولكن جاءت هذه الأمور على المجرى المعتاد في أمثالنا. فكذلك ينبغي لمن كان عالماً بعاقبة أمر ـ بوجه من وجوه العلم الذي هو خارج عن معتاد الجمهور ـ أن يحكم فيه عند العبارة عنه بحكم غير العالم، دخولاً في غمار العامة، وإن بان عنهم بخاصية يمتاز بها. وهو من التنزلات الفائقة الحسن في محاسن العادات. وقد كان رسول الله ﷺ يعلم بأخبار كثير من المنافقين، ويطلعه ربه على أسرار كثير منهم، ولكنه كان يعاملهم في الظاهر معاملة يشترك معهم فيها المؤمنون، لاجتماعهم في عدم انخرام الظاهر. فما نحن فيه نوع من هذا

---

(١) جزء من دعاء كان يفتتح به النبي ﷺ، صلاته رواه الإمام الشافعي في مسنده بلفظ (والخير بيديك).

الجنس. والأمثلة كثيرة. فإذا كان كذلك ظهر أن الجهة الثانية يستفاد بها أحكام شرعية، وفوائد عملية ليست داخلة تحت الدلالة بالجهة الأولى، وهو توهين لما تقدم اختياره.

والجواب أن هذه الأمثلة وما جرى مجراها لم يستفد الحكم فيها من جهة وضع الألفاظ للمعاني، وإنما استفيد من جهة أخرى، وهي جهة الاقتداء بالأفعال.

النوع الثالث

في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها ويحتوي على مسائل:

المسألة الأولى:

ثبت في الأصول أن شرط التكليف أو سببه[١] القدرة على المكلف به. فما لا قدرة للمكلف عليه لا يصح التكليف به شرعاً، وإن جاز عقلاً[٢]. ولا معنى لبيان ذلك ههنا؛ فإن الأصوليين قد تكفلوا بهذه الوظيفة، ولكن نبني عليها ونقول:

إذا ظهر من الشارع في بادىء الرأي القصد إلى التكليف بما لا يدخل تحت قدرة العبد، فذلك راجع في التحقيق إلى سوابقه، أو لواحقه، أو قرائنه. فقول الله تعالى: ﴿ولا تمُوتُنَّ إلاَّ وأنْتُمْ مُسلمون﴾ [البقرة ١٣٢][٣] وقوله في الحديث: «كُن عبدَ الله المقتولَ ولا تكن عبدَ الله القاتِلَ»[٤] وقوله: «لا تمُتْ وأنتَ ظالم»، وما كان نحو ذلك ليس المطلوب منه

---

(١) لم أقف على قول بالسببية بالمعنى الذي ذكره في تعريف السبب.

(٢) خلافاً للحنفية والمعتزلة القائلين بالمنع عقلاً أيضاً.

(٣) الآية مثال للتكليف بالإسلام السابق على الموت ولا يفيد عند المقارنة. والمثال الثاني من التكليف بالسوابق أيضاً فإنه لما تعارض عليه الأمر وكان بين أن يقتل غيره أو يقتله غيره فيما لا تحل فيه النفس أمر بإسلام الأمر لله وعدم الإقدام على قتل الغير. والمثال الثالث يصح أن يكون من النهي عن الظلم السابق على الموت والظلم الذي يقارن الموت، كأن لا يتحلل عند الموت من الظلم. أو تبقى بعض الوسائل التي بها الظلم مقارنة للموت، كمن غصب بيتاً سكنه ومات فيه. أو ثوباً بقي في حوزته مغصوباً حتى مات. وما أحسن تعبير أبي طلحة بقوله (لا يصيبوك) ولم يقل (فيصيبوك) تفريعاً على المنهي عنه، وكان هو المتبادر، لكنه لا يريد النطق بهذه الكلمة على طريق الإثبات. وليس من الأمثلة المذكورة ما فيه اللواحق. وفيما تقدم في الأسباب في المسألة العاشرة فيمن سن سنة حسنة أو سيئة ما يؤخذ منه استنباط أمثلة اللواحق.

(٤) ذكره المناوي في كتابه المجموع الفائق. وقال كذا اشتهر وقد عزاه الرافعي لحذيفة. وقال إمام الحرمين في النهاية إنه صحيح وتعقبه ابن الصلاح بأنه لا وجود له في الكتب المعتمدة.

إلا ما يدخل تحت القدرة: وهو الإسلام، وترك الظلم، والكف عن القتل، والتسليم لأمر الله. وكذلك سائر ما كان من هذا القبيل. ومنه ما جاء في حديث أبي طلحة، حيث تَرّسَ على رسول الله ﷺ يوم أُحد، وكان عليه الصلاة والسلام يتطلع ليرى القوم، فيقول له أبو طلحة: «لا تُشْرِف يا رسولَ الله، لا يُصِيبوك» الحديث[١]. فقوله لا يصيبوك من هذا القبيل.

المسألة الثانية:

إذا ثبت هذا فالأوصاف التي طبع عليها الإنسان كالشهوة إلى الطعام والشراب لا يطلب برفعها، ولا بإزالة ما غرز في الجبلة منها؛ فإنه من تكليف ما لا يطاق. كما لا يطلب بتحسين ما قبح من خلقة جسمه، ولا تكميل ما نقص منها؛ فإن ذلك غير مقدور للإنسان. ومثل هذا لا يقصد الشارع طلباً له ولا نهياً عنه. ولكن يطلب قهر النفس عن الجنوح إلى ما لا يحل، وإرسالها بمقدار الاعتدال فيما يحلّ. وذلك راجع إلى ما ينشأ من الأفعال من جهة[٢] تلك الأوصاف، مما هو داخل تحت الاكتساب.

المسألة الثالثة:

إن ثبت بالدليل أن ثَمّ أوصافاً تماثل ما تقدم في كونها مطبوعاً عليها الإنسان فحكمها حكمها؛ لأن الأوصاف المطبوع عليها ضربان: «منها» ما يكون ذلك فيه مشاهداً محسوساً كالذي تقدم. «ومنها» ما يكون خفياً حتى يثبت بالبرهان فيه ذلك. ومثاله العجَلة، فإن ظاهر القرآن أنها مما طبع الإنسان عليه، لقوله تعالى: ﴿خُلِقَ الإنسانُ مِنْ عَجَل﴾ [الأنبياء: ٣٧] وفي الصحيح: «أن إبليسَ لمَّا رأى آدمَ أجْوفَ علم أنه خُلِقَ خَلْقاً لا يتمالك»[٣] وقد جاء «أن «الشجاعة والجبن غرائز»، «وجبلت القلوب على حب من أحسن إليها، وبغض من أساء إليها». إلى أشياء من هذا القبيل. وقد جعل منها الغضب، وهو معدود عند الزهاد من المهلكات. وجاء: «يُطْبَعُ المؤمن على كل خُلقٍ ليس الخيانةَ والكذب»[٤].

وإذا ثبت هذا فالذي تعلق به الطلب ظاهراً من الإنسان على ثلاثة أقسام:

---

(١) رواه البخاري في غزوة أحد.

(٢) أي سواء أكان مما يسبق تلك الأوصاف أم مما يلحقها وينشأ عنها كما سيبينه. فلذا عمم وقال (من جهة تلك الأوصاف) ليشمل ما تكون الأوصاف هي الناشئة عنه.

(٣) رواه مسلم عن أنس. ورواه في راموز الحديث عن أبي الشيخ والحاكم عن أنس أيضاً.

(٤) البيهقي عن ابن عمر. قال العزيزي وهو حديث ضعيف.

أحدها: ما لم يكن داخلاً تحت كسبه قطعاً. وهذا قليل، كقوله: ﴿ولا تموتن إلاّ وأنتم مسلمون﴾ [البقرة: ١٣٢] وحكمه أن الطلب به مصروف إلى ما تعلق به.

والثاني: ما كان داخلاً تحت كسبه قطعاً. وذلك جمهور الأفعال المكلف بها التي هي داخلة تحت كسبه. والطلبُ المتعلق بها على حقيقته في صحة التكليف بها سواء علينا أكانت مطلوبة لنفسها أم لغيرها.

والثالث: ما قد يشتبه أمره؛ كالحب والبغض وما في معناهما. فحق الناظر فيها أن ينظر في حقائقها، فحيث ثبتت له من القسمين حكم عليه بحكمه. والذي يظهر من أمر الحب والبغض والجبن والشجاعة والغضب والخوف ونحوها أنها داخلة على الإنسان اضطراراً، إما لأنها من أصل الخلقة[1]، فلا يطلب إلا بتوابعها؛ فإن ما في فطرة الإنسان من الأوصاف يتبعها ـ بلا بدّ ـ أفعالٌ اكتسابية. فالطلب وارد على تلك الأفعال، لا على ما نشأت عنه. كما لا تدخل القدرة ولا العجز تحت الطلب. وإما لأن لها[2] باعثاً من غيره فتثور فيه، فيقتضي لذلك أفعالاً أخر. فإن كان المثير لها هو السابق وكان مما يدخل تحت كسبه فالطلب يرد عليه؛ كقوله: «تهادَوْا تحابُّوا»[3] فيكون كقوله: «أَحِبُّوا الله لِما أَسْدَى إليكم مِن نِعَمِه»[4] مراداً به التوجه إلى النظر في نعم الله تعالى على العبد وكثرة إحسانه إليه. وكنهيه عن النظر المثير للشهوة الداعية إلى ما لا يحل، وعينُ الشهوة لم ينه عنه. وإن لم يكن المثيرُ لها داخلاً تحت كسبه فالطلب يرد على اللواحِق[5]؛ كالغضب المثير لشهوة الانتقام كما يثير النظر شهوة الوقاع.

فصل

ومن هذا الملمح فقه الأوصاف الباطنة كلها أو أكثرها: من الكبر، والحسد، وحب الدنيا، والجاه، وما ينشأ عنها من آفات اللسان، وما ذكره الغزالي في ربع المهلكات وغيره. وعليه يدل كثير من الأحاديث. وكذلك فقه الأوصاف الحميدة؛ كالعلم، والتفكر،

---

(١) سيأتي تمثيلها بالشجاعة والجبن والحلم.

(٢) أي كالحب والبغض.

(٣) رواه أبو يعلي في مسنده بإسناد جيد. وروى ابن عساكر: «تهادوا تحابوا وتصافحوا يذهب الغل عنكم».

(٤) لفظه قريب مما يأتي بعد عن الترمذي.

(٥) فمثل قوله عليه الصلاة والسلام ـ لمن قال له أوصني ـ: «لا تغضب» مكرراً ذلك، يرد النهي فيه على لاحق الغضب ولذا ورد «اتقوا الغضب فإنه جمرة على قلب ابن آدم ـ إلى أن قال ـ فمن أحس بشيء من ذلك فليضطجع وليتلبد بالأرض».

والاعتبار، واليقين، والمحبة، والخوف، والرجاء، وأشباهها مما هو نتيجة عمل[1]؛ فإن الأوصاف القلبية لا قدرة للإنسان على إثباتها ولا نفيها. أفلا ترى أن العلم وإن كان مطلوباً فليس تحصيله بمقدور أصلاً؛ فإن الطالب إذا توجه نحو مطلوب إن كان من الضروريات فهو حاصل، ولا يمكنه الانصراف عنه. وإن كان غير ضروري لم يمكن تحصيله إلا بتقديم النظر، وهو المكتسب دون نفس العلم؛ لأنه داخل عليه بعد النظر ضرورة، لأن النتيجة لازمة للمقدمتين. فتوجيه النظر فيه هو المكتسب. فيكون المطلوبَ وحده. وأما العلم على أثر النظر فسواء علينا قلنا إنه مخلوق لله تعالى كسائر المسببات مع أسبابها ـ كما هو رأي المحققين ـ أم لم نقل ذلك، فالجميع متفقون على أنه غير داخل تحت الكسب بنفسه. وإذا حصل لم يمكن إزالته على حال. وهكذا سائر ما يكون وصفاً باطناً إذا اعتبرته وجدته على هذا السبيل. وإذا كانت على هذا الترتيب لم يصح التكليف بها أنفسها؛ وإن جاء في الظاهر ما يظهر منه ذلك فمصروف إلى غير ذلك: مما يتقدمها، أو يتأخر عنها، أو يقارنها. والله أعلم.

المسألة الرابعة:

الأوصاف التي لا قدرة للإنسان على جلبها ولا دفعها بأنفسها على ضربين:

أحدهما: ما كان نتيجة عمل؛ كالعلم والحب في نحو قوله: «أَحِبُّوا الله لِمَا أَسْدَى إِلَيْكُمْ مِنْ نِعَمِهِ».

والثاني: ما كان فطرياً[2] ولم يكن نتيجة عمل؛ كالشجاعة، والجبن، والحلم والأناة المشهود بهما في أَشجِّ عبد القيس، وما كان نحوها.

فالأول ظاهر أن الجزاء يتعلق بها في الجملة، من حيث كانت مسببات عن أسباب مكتسبة. وقد مرّ في كتاب الأحكام أن الجزاء يتعلق بها وإن لم تدخل تحت قدرته ولا قصدها. وكذلك أيضاً يتعلق بها الحب والبغض، على ذلك الترتيب.

والثاني وهو ما كان منها فطرياً ينظر فيه من جهتين؛ «إحداهما» من جهة ما هي محبوبة للشارع أو غير محبوبة له؟ «والثانية» من جهة ما يقع عليها ثواب أو لا يقع؟

فأما النظر الأول: فإن ظاهر النقل أن الحب والبغض يتعلق بها. ألا ترى إلى قوله

---

(١) فالتكليف بها أمراً أو نهياً تكليف بالسوابق والأعمال المنتجة لها.

(٢) انظره مع ما ورد في الحديث «إنكم مجبنون ومبخلون» يخاطب الحسن وأسامة بن زيد.

عليه الصلاة والسلام لأشَجِّ عبد القيس: «إنَّ فِيكَ لَخَصْلَتَيْن يُحِبُّهُما الله: الحِلم والأناة»[(١)]. وفي بعض الروايات أخبره أنه مطبوع[(٢)] عليهما. وفي بعض الحديث «الشَّجاعة والجُبْنُ غَرائِز»[(٣)] وجاء: «إن الله يُحِبُّ الشَّجاعةَ ولو عَلى قَتْلِ حَيَّة»[(٤)] وفي الحديث: «الأرواحُ جُنُودٌ مجنَّدةٌ فما تعارفَ منها ائتَلفَ وما تَناكَرَ منها اخْتَلفَ»[(٥)] وهذا معنى التحابّ والتباغض وهو غير مكتسب. وجاء في الحديث: «وَجَبَتْ مَحَبَّتي للمُتَحابِّينَ فِيَّ»[(٦)] وقد حمل حديث أبي هريرة يرفعه: «المُؤْمِنُ القَوِيُّ خيرٌ وأحبُّ إلى الله مِنَ المؤمِنِ الضَّعيف. وفي كلٍّ خَيْرٌ»[(٧)] على أن يكون المراد بالقوة شدة البدن[(٨)] وصلابة الأمر، والضعف خلاف ذلك. وجاء: «إنَّ الله يُحِبُّ مَعالِيَ الأخْلاقِ ويَكْرَهُ سَفْسَافَها»[(٩)] وجاء: «يُطْبَعُ المُؤمِنُ عَلَى كلِّ خُلُقٍ إلا الخِيانةَ والكَذِب»[(١٠)] وقال تعالى: ﴿خُلِقَ الإنسَانُ مِنْ عَجَلٍ﴾ [الأنبياء: ٣٧] وجاء في معرض الذم والكراهية. ولذلك كان ضدُّ العجل محبوباً وهو الأناة.

ولا يقال: إن الحب والبغض يتعلقان بما ينشأ عنهما من الأفعال.

لأن ذلك «أوّلاً» خروج عن الظاهر بغير دليل «وثانياً» أنهما يصح تعلقهما بالذوات.

---

(١) عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال لأشج عبد القيس: «إن فيك خصلتين يحبهما الله ورسوله: الحلم والأناة»، رواه أبو داود والترمذي.

(٢) يريد الاستدلال على أنها فطرية وعلى تعلق الحب والبغض بها، كما ترى، ذلك في صنيعه كله.

(٣) ذكره المناوي في كتابه المجموع الفائق عن أبي يعلى بلفظ: (الجبن والجرأة غرائز يضعها الله حيث شاء). وفيه من قال عنه أبو زرعة: أنه واه يحدث عن ابن عجلان بمناكير.

(٤) قال الشيخ الفتني في كتابه تذكرة الموضوعات (أن الله يحب السماحة ولو على تمرات، ويحب الشجاعة ولو على قتل حية) موضوع، قاله الصاغاني. وهو عند ابن عدي بلفظ: يا زبير إن باب الرزق مفتوح من لدن العرش إلى قرار بطن الأرض فيرزق الله كل عبد على قدر همته يا زبير إن الله يحب السماحة ولو بفلق تمرة ويحب الشجاعة ولو على قتل حية) وهو لا يصح اهـ.

(٥) أخرجه البخاري عن عائشة. وأخرجه مسلم وأبو داود عن أبي هريرة (تيسير).

(٦) تمامه: «وللمتجالسين في، وللمتزاورين في، وللمتباذلين في» أخرجه مالك (تيسير).

(٧) تقدم (ج ١ ـ ص ٢٢٦).

(٨) بل لو حمل على ما هو الظاهر من قوة الإرادة وصلابة العزيمة وهي خلق فطري لكان الأمر على ما يريد من تعلق الحب بهذا الخلق الفطري. إلا أنه يريد أن يدخل فيه شدة البدن لظهور أنه فطري، فيتم له به الاستدلال على الأمرين معاً. وليس من الضروري أن يكون الدليل عليهما حديثاً واحداً.

(٩) رواه في الجامع الصغير عن الطبراني وقال العزيزي رجاله ثقات ولفظه فيه (إن الله تعالى يحب معالي الأمور وأشرافها ويكره سفسافها).

(١٠) تقدم (ج ٢ ـ ص ١٠٩).

وهي أبعد عن الأفعال من الصفات؛ كقوله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَه﴾ [المائدة: ٥٤] الآية. «أَحِبُّوا اللهَ لِمَا غَذَاكُمْ بِهِ مِنْ نِعَمِهِ»[١] و«من الإيمان الحُبُّ في الله[٢] والبُغضُ في الله» ولا يسوغ في هذه المواضع أن يقال إن المراد حب الأفعال فقط. فكذلك لا يقال في الصفات ـ إذا توجه الحب إليها في الظاهر ـ إن المراد الأفعال.

فصل

وإذا ثبت هذا فيصح أيضاً أن يتعلق الحب والبغض بالأفعال؛ كقوله تعالى: ﴿لَا يُحِبُّ اللهُ الجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ القَوْلِ إِلَّا مَنْ ظُلِمَ﴾ [النساء: ١٤٨]. ﴿وَلَكِنْ كَرِهَ اللهُ انْبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُم﴾ [التوبة: ٤٦] «أَبْغَضُ الْحَلالِ إِلَى اللهِ الطَّلَاقُ»[٣] «ليس أحدٌ أحبَّ إليه المَدْحُ مِنَ الله. مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ مَدَحَ نَفْسَه»[٤] وهذا كثير. وإذا قلت: أحب الشجاع وأكره الجبان، فهذا حبٌّ وكراهة يتعلقان بذات موصوفة لأجل ذلك الوصف؛ نحو قوله تعالى: ﴿والله يُحِبُّ المُحسِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٤] ﴿والله يُحِبُّ الصابرين﴾ [آل عمران: ١٤٦] ﴿إِنَّ الله يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ المُتَطَهِّرِينَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] وفي القرآن أيضاً: ﴿والله لَا يُحِبُّ كلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ [الحديد: ٢٣] ﴿والله لا يُحِبُّ الظالمين﴾ [آل عمران: ٥٧] وفي الحديث: «إِنَّ الله يُبْغِضُ الحِبْرَ السَّمين»[٥] فإذاً الحب والبغض مطلق في الذوات والصفات والأفعال. فتعلقهما بها تعلقٌ بالماهية من حيث إنها ذات أو صفة أو فعل.

وأما النظر الثاني: وهو أن يقال: هل يصح أن يتعلق بتلك الأوصاف ـ وهي غير المقدورة للإنسان إذا اتصف بها ـ الثواب والعقاب، أم لا يصح؟

---

(١) أخرجه في الجامع الصغير عن الترمذي والحاكم. وقال العزيزي: حديث صحيح. ولفظه: «لما يغذوكم به من نعمه».

(٢) لأن معناه أن تحب الشخص لا تحبه إلا لأجل الله لا لغرض دنيوي. فالحب فيه تعلق بالذوات.

(٣) رواه أبو داود (تيسير).

(٤) رواه في الجامع الصغير عن الطبراني. قال العزيزي، قال المناوي: بل رواه البخاري أيضاً. قال العلقمي بجانبه علامة الصحة.

(٥) «إن الله يبغض أهل البدن الملحمين والحبر السمين» رواه البيهقي في شعب الإيمان عن كعب موقوفاً ـ ذكر ذلك في المجموع الفائق للمناوي. ثم ذكر في مكان آخر منه ما يأتي: وعن التوراة بلفظ: الحبر السمين، قال السخاوي وما علمته في المرفوع. وقال في موضع آخر منه أيضاً في آخر حديث عن ابن ماجة وغيره «وإن الله ليبغض الحبر السمين» عن علي موقوفاً.

هذا يتصور في ثلاثة أوجه: أحدها: أن لا يتعلق بها ثواب ولا عقاب. والثاني: أن يتعلقا معاً بها. والثالث: أن يتعلق بها أحدهما دون الآخر.

أما هذا الأخير: فيؤخذ النظر فيه من النظر في الوجهين لأنه مركب منهما.

فأما الأول: فيستدل عليه بوجهين.

أحدهما: أن الأوصاف المطبوع عليها وما أشبهها لا يكلف بإزالتها ولا بجلبها شرعاً؛ لأنه تكليف بما لا يطاق. وما لا يكلف به لا يثاب عليه ولا يعاقب؛ لأن الثواب والعقاب تابع للتكليف شرعاً. فالأوصاف المشار إليها لا ثواب عليها ولا عقاب.

والثاني: أن الثواب والعقاب على تلك الأوصاف إما أن يكون من جهة ذواتها من حيث هي صفات[1]، أو من جهة متعلقاتها. فإن كان الأول لزم في كل صفة منها أن تكون مثاباً عليها، كانت صفة محبوبة أو مكروهة شرعاً، ومعاقباً عليها أيضاً كذلك؛ لأن ما وجب للشيء وجب لمثله. وعند ذلك يجتمع الضدان على الصفة الواحدة من جهة واحدة وذلك محال. وإن كان من حيث متعلقاتها فالثواب والعقاب على المتعلقات ـ وهي الأفعال والتروك ـ لا عليها. فثبت أنها في أنفسها لا يثاب عليها ولا يعاقب. وهو المطلوب.

وأما الثاني: فيستدل عليه أيضاً بأمرين:

أحدهما: أن الأوصاف المذكورة قد ثبت تعلق الحب والبغض بها. والحب والبغض من الله تعالى إما أن يراد بهما نفس الإنعام أو الانتقام، فيرجعان إلى صفات الأفعال على رأي من قال بذلك. وإما أن يراد بهما إرادة الإنعام والانتقام، فيرجعان إلى صفات الذات؛ لأن نفس الحب والبغض المفهومين في كلام العرب حقيقة محالان على الله تعالى. وهذا رأي طائفة أخرى. وعلى كلا الوجهين فالحب والبغض راجعان إلى نفس الانعام أو الانتقام، وهما عين الثواب والعقاب[2]. فالأوصاف المذكورة إذاً يتعلق بها الثواب والعقاب.

---

(١) هناك ثالث، وهو أنه لا يتعلق بها من جهة كونها صفة فقط، ولا من جهة ما ينشأ عنها من الأفعال والتروك فقط، بل من جهة كونها صفة محبوبة أو مكروهة، فلا اجتماع للضدين، كما سبق له في مثل (والله يحب المحسنين) وحينئذ فلا يتم هذا الدليل. وسيأتي له فيه كلام من جهة أخرى.

(٢) قد يقال أن الثواب والعقاب أخص من الأنعام والانتقام، لأن الأولين منظور فيهما إلى الدار الآخرة، أما الإنعام وما معه فكما يكون في الآخرة يكون في الدنيا. فقد يحمل في هذه الموارد على الإحسان في الدنيا والنوازل فيها، فلا يتم الدليل إلا إذا كانا عين الثواب والانتقام. وقد عرفت ما فيه.

والثاني: أنا لو فرضنا أن الحب والبغض لا يرجعان إلى الثواب والعقاب، فتعلقهما بالصفات إما أن يستلزم الثواب والعقاب، أوْ لا. فإن استلزم فهو المطلوب. وإن لم يستلزم فتعلق الحب والبغض إما للذات. وهو محال[١]. وإما لأمر راجع إلى الله تعالى. وهو محال؛ لأن الله غني عن العالمين، تعالى أن يفتقر لغيره، أو يتكمل بشيء، بل هو الغني على الإطلاق، وذو الكمال بكل اعتبار. وإما للعبد. وهو الجزاء؛ إذ لا يرجع للعبد إلا ذلك.

وأمر ثالث[٢]: وهو أنه لو سلم أنها محبوبة أو مكروهة من جهة متعلقاتها وهو الأفعال، فلا يخلو أن يكون الجزاء على تلك الأفعال مع الصفات مثلَ الجزاء عليها بدون تلك الصفات، أوْ لا. فإن كان الجزاء متفاوتاً فقد صار للصفات قسط من الجزاء. وهو المطلوب. وإن كان متساوياً لزم أن يكون فعل أشجٍّ عبد القيس حين صاحبه الحلم والأناة، مساوياً لفعل من لم يتصف بهما وإن[٣] استويا في الفعل. وذلك غير صحيح؛ لما يلزم عليه من أن يكون المحبوب عند الله مساوياً لما ليس بمحبوب. واستقراء الشريعة يدل على خلاف ذلك. وأيضاً يلزم أن يكون ما هو محبوب ليس بمحبوب[٤]، وبالعكس. وهو محال. فثبت أن للوصف حظاً من الثواب أو العقاب، وإذا ثبت أن له حظاً ما من الجزاء ثبت مطلق الجزاء. فالأوصاف المطبوع عليها وما أشبهها مجازًى عليها. وذلك ما أردنا.

وما تقدم ذكره من الأدلة على أنه لا يثاب عليها مشكل:

أما الأول: فإن الثواب والعقاب مع التكليف لا يتلازمان؛ فقد يكون الثواب والعقاب على غير المقدور للمكلف. وقد يكون التكليف ولا ثواب ولا عقاب، فالأول مثل المصائب

---

(١) سبق دليله، وهو أن ما وجب للشيء وجب لمثله، إلا أنه يبقى الكلام في قوله (للذات) هل ذات الصفة فيكون عين شق الترديد السالف، أو ذات الشخص ذي الصفة فيأتي فيه نظير الدليل المقتضي للاستحالة. إلا أنه إذا كان الغرض هذا الأخير يقال: وهل الذات غير العبد الذي سيقول فيه (وإما للعبد)؟ فيجاب بأن العبد الذات المتصفة بصفة محبوبة أو مبغضة، فلا تأتي الإستحالة المشار إليها سابقاً. إلا أنه حينئذ يكون هذا هو الاحتمال الثالث الذي تركه سابقاً ونبهنا عليه.

(٢) إنما جعله دليلاً ثالثاً مستقلاً، ولم ينه على مبنى الدليلين قبله، لأنه فيهما جار على تعلق الحب والبغض بنفس الصفات. أما في هذا فجعلهما متعلقين بتوابع هذه الصفات ولواحقها من الأفعال. ولذا غير الأسلوب ولم يقل من أول الأمر (بثلاثة أمور).

(٣) الواو للحال وإن زائدة.

(٤) من أين هذا اللزوم؟ لا يلزم من مساواة المحبوب لغيره في حكم من الأحكام أن يكون ليس بمحبوب ولا العكس.

النازلة بالإنسان اضطراراً[١] علم بها أو لم يعلم. والثاني كشارب الخمر، ومن أتى عرّافاً، فإنه جاء «أن الصلاةَ لا تُقبَلُ منه أربعين يوماً»[٢] ولا أعلم أحداً من أهل السنة يقول بعدم إجزاء صلاته، إذا استكملت أركانها وشروطها. ولا خلاف أيضاً في وجوب الصلاة على كل مسلم، عدلاً كان أو فاسقاً. وإذا لم يتلازما لا يصح هذا الدليل.

وأما الثاني: فقد اعترضه الدليل الثالث الدال على الجزاء. فقوله إن الجزاء وقع على الفعل أو الترك إن أراد به مجرداً كما يقع دون الوصف، فقد ثبت بطلانه. وإن أراد به مع اقتران الوصف فقد صار للوصف أثر في الثواب أو العقاب. وذلك دليل دال على صحة الجزاء عليه لا على نفيه.

ولصاحب المذهب الأول أن يعترض على الثاني في أدلته:

أما الأول: فإنه إذا صار معنى الحب والبغض إلى الثواب والعقاب، امتنع[٣] أن يتعلقا بما هو غير مقدور، وهو الصفات والذوات المخلوق عليها.

وأما الثاني: فإن القسمة غير منحصرة، إذ من الجائز أن يتعلقا لأمر راجع للعبد غير الثواب أو العقاب. وذلك كونه اتصف بما هو حسن أو قبيح في مجاري العادات.

وأما الثالث: فإن الأفعال لما كانت ناشئة عن الصفات فوقوعها على حسبها[٤] في الكمال أو النقصان. فنحن نستدل لكمال الصنعة على كمال الصانع وبالضد. فكذلك ههنا. وعند ذلك يختص الثواب بالأفعال ويكون التفاوت راجعاً إلى تفاوتها لا إلى الصفات، وهو المطلوب.

فالحاصل أن النظر يتجاذبه الطرفان. ويحتمل تحقيقه بسطاً أوسع من هذا ولا حاجة إليه في هذا الموضع. وبالله التوفيق.

---

(١) إنك إذا قرأت آيات الكتاب العزيز. وجدت أن الثناء والوعد بالثواب في مواضع الابتلاء إنما هو على الصبر والتسليم لله والرضى. فعليك بتتبع الآيات الكثيرة في سورة البقرة وآل عمران والعنكبوت والأحزاب وغيرها، وكذا الأحاديث مثل (إذا أحب الله قوماً ابتلاهم فمن رضي فله الرضى ومن سخط فله السخط) وعليه فليست المصائب والنوازل هي المثاب عليها، بل هو ما يقارنها أو يعقبها من الصبر والرضا. ولا شك أن ذلك مقدور للمكلف ومطلوب منه، فلا يتم له ما أراده هنا. وبه يعلم أيضاً ما في قوله (علم بها أو لم يعلم) فإنه إذا لم يعلم لا يتأتى منه الصبر والرضا الذي يكون به الثواب. وسيأتي تتميم لهذا الكلام قريباً.

(٢) رواه مسلم.

(٣) تقدم رده بأنه لا تلازم بين الثواب والعقاب وبين أن يكون المثاب عليه مقدوراً عليه بل ولا معلوماً.

(٤) أي فيلزم من زيادة قوة الصفة زيادة في الفعل حسناً وقبحاً، فلا يتأتى الاختلاف في الصفات مع تساوي الأفعال، حتى يصح الدليل الثالث.

المسألة الخامسة:

تقدم الكلام على التكليف بما لا يدخل تحت مقدور المكلف. وبقي النظر فيما يدخل تحت مقدوره، لكنه شاق عليه. فهذا موضعه. فإنه لا يلزم إذا علمنا من قصد الشارع نفي التكليف بما لا يطاق، أن نعلم منه نفي التكليف بأنواع المشاق. ولذلك ثبت[1] في الشرائع الأُول التكليف بالمشاق، ولم يثبت فيها التكليف بما لا يطاق. وأيضاً فإن التكليف بما لا يطاق قد منعه جماعة عقلاء، بل أكثر العلماء من الأشعرية وغيرهم. وأما المعتزلة فذلك أصلهم. بخلاف التكليف بما يشق. فإذا كان كذلك فلا بد من النظر في ذلك بالنسبة إلى هذه الشريعة الفاضلة.

ولا بدّ قبل الخوض في المطلوب من النظر في معنى «المشقة» وهي في أصل اللغة من قولك شق عليّ الشيء يشُق شقًّا ومشقة إذا أتعبك. ومنه قوله تعالى: ﴿لَمْ تَكُونُوا بَالِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنفُسِ﴾ [النحل: ٧] والشِّق هو الإسم من المشقة. وهذا المعنى إذا أخذ مطلقاً من غير نظر إلى الوضع العربي اقتضى أربعة أوجه اصطلاحية:

أحدها: أن يكون عاماً في المقدور عليه وغيره. فتكليف ما لا يطاق يسمى مشقة، من حيث كان تَطلّبُ الإنسان نفسَه بحَمله مُوقعاً في عناء وتعب لا يجدي؛ كالمقعد إذا تكلّف القيام، والإنسان إذا تكلف الطيران في الهواء، وما أشبه ذلك. فحين اجتمع مع المقدور عليه الشاق الحمل إذا تحمل في نفس المشقة سمي العمل شاقاً، والتعب في تكلف حمله مشقة.

والثاني: أن يكون خاصاً بالمقدور عليه إلا أنه خارج عن المعتاد في الأعمال العادية، بحيث يشوش على النفوس في تصرفها، ويقلقها في القيام بما فيه تلك المشقة.

إلا أن هذا الوجه على ضربين:

أحدهما: أن تكون المشقة مختصة بأعيان الأفعال المكلف بها، بحيث لو وقعت مرة واحدة لوجدت فيها. وهذا هو الموضع الذي وضعت له الرخص المشهورة في اصطلاح الفقهاء؛ كالصوم في المرض والسفر، والإتمام في السفر، وما أشبه ذلك.

---

(١) لو قال بدليل أنه ثبت الخ لكان أظهر. أي وحيث أنه لا تلازم بين التكليف بالمشاق والتكليف بما لا يطاق إثباتاً ولا نفياً، فلا يتأتى التلازم بين العلم في النفيين، إلا أن يقال: أنه لما كان راجعاً إلى الشرائع السابقة لم يأخذه على صورة دليل، بل بصورة استئناس فقط، حتى كأنه مفرع على الدعوى. وجعل الثاني دليلاً لأنه من نظر علماء هذه الشريعة.

والثاني: أن لا تكون مختصة، ولكن إذا نظر إلى كليات الأعمال والدوام عليها صارت شاقة، ولحقت المشقة العامل بها. ويوجد هذا في النوافل وحدها إذا تحمل الإنسان منها فوق ما يحتمله على وجه ما، إلا أنه في الدوام يتعبه، حتى يحصل للنفس بسببه ما يحصل لها بالعمل مرة واحدة في الضرب الأول. وهذا هو الموضع الذي شرع له الرفقُ والأخذُ من العمل بما لا يُحَصِّلُ ملَلاً، حسبما نبّه عليه نهْيُه عليه الصلاة والسلام عن الوصال، وعن التنطع والتكلف،وقال: «خُذُوا مِن الأعمَالِ مَا تُطِيقُون فإنّ الله لَن يَمَلَّ حتى تَمَلُّوا»[١] وقوله: «القصدَ القصدَ تَبْلُغُوا»[٢] والأخبار هنا كثيرة، وللتنبيه عليها موضع آخر. فهذه مشقة ناشئة من أمر كلي. وفي الضرب الأول ناشئة من أمر جزئي.

والوجه الثالث: أن يكون خاصاً بالمقدور عليه، وليس فيه من التأثير في تعب النفس خروج عن المعتاد في الأعمال العادية، ولكن نفس التكليف به زيادة على ما جرت به العادات قبل التكليف، شاق على النفس؛ ولذلك أطلق عليه لفظ «التكليف» وهو في اللغة يقتضي معنى المشقة؛ لأن العرب تقول: «كلفتُه تكليفاً» إذا حمّلتَه أمراً يشق عليه وأمرته به. و«تكلفت الشيء» إذا تحملتَه على مشقة. وحملت الشيء تكلفته إذا لم تطقه إلا تكلفاً. فمثل هذا يسمى مشقة بهذا الاعتبار؛ لأنه إلقاء بالمقاليد، ودخول في أعمال زائدة على ما اقتضته الحياة الدنيا.

والرابع: أن يكون خاصاً بما يلزم[٣] عما قبله؛ فإن التكليف إخراج للمكلف عن هوى نفسه. ومخالفة الهوى شاقة على صاحب الهوى مطلقاً، ويلحق الإنسان بسببها تعب وعناء. وذلك معلوم في العادات الجارية في الخلق.

فهذه خمسة أوجه من حيث النظر إلى المشقة في نفسها، انتظمت في أربعة[٤].

فأما الأول: فقد تخلص في الأصول. وتقدم ما يتعلق به.

وأما الثاني: وهي:

---

(١) تقدم (ج ١ ـ ص ٣٤٣).

(٢) جزء من حديث رواه البخاري بلفظ: «والقصد تبلغوا».

(٣) المراد قد ينشأ عنه، لا أنه لا ينفك عنه. وإلا لكان الأول يتعين فيه أن يلحق الإنسان فيه تعب ومشقة، كما قال هنا وفي المسألة الثامنة في شرح الرابع. وهو يخالف قوله في الثالث (ليس فيه من التأثير في تعب النفس خروج عن المعتاد).

(٤) أي لأنه أدرج اثنين منها تحت الثاني، حيث جعله ضربين.

المسألة السادسة:

فإن الشارع لم يقصد إلى التكليف بالشاق والإعنات فيه. والدليل على ذلك أمور:

أحدها: النصوص الدالة على ذلك؛ كقوله تعالى: ﴿وَيَضَعُ عنهم إِصْرَهُم والأَغْلالَ التي كانت عليهم﴾ [الأعراف: ١٥٧] وقوله: ﴿ربَّنا ولا تَحْمِلْ علينا إِصْراً كما حَمَلْتَهُ على الَّذين مِن قَبلِنا﴾ [البقرة: ٢٨٦] الآية، وفي[١] الحديث: «قال الله تعالى قد فَعَلْتُ»[٢] وجاء: ﴿لا يُكَلِّفُ الله نَفْساً إلَّا وُسْعَها﴾ [البقرة: ٢٨٦] ﴿يُرِيدُ الله بِكُمُ اليُسْرَ ولا يُرِيدُ بِكُمُ العُسْرِ﴾ [البقرة: ١٨٥] ﴿وما جَعَلَ عليكم في الدِّينِ مِن حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] ﴿يُرِيدُ الله أَنْ يُخفِّفَ عنكم وخلِقَ الإِنْسانُ ضَعِيفاً﴾ [النساء: ٢٨] ﴿ما يُرِيدُ الله لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ ولٰكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكم﴾ [المائدة: ٦] الآية[٣]. وفي الحديث: «بُعِثْتُ بالحَنِيفِيَّة السَّمْحَة»[٤] «وما خيِّر بين شيئين إلا اختارَ أيسَرَهُما ما لم يَكُنْ إثماً»[٥] وإنما قال: (ما لم يكن إثماً) لأن ترك الإثم لا مشقة فيه، من حيث كان مجرد ترك[٦]. إلى أشباه ذلك مما في هذا المعنى. ولو كان قاصداً للمشقة لما كان مريداً لليسر ولا للتخفيف، ولكان مريداً للحرج والعسر. وذلك باطل.

والثاني: ما ثبت أيضاً من مشروعية الرخص، وهو أمر مقطوع به، ومما علم من دين الأمة ضرورة؛ كرخص القصر، والفطر، والجمع، وتناول المحرَّمات في الاضطرار. فإن هذا نمط يدل قطعاً على مطلق رفع الحرج والمشقة. وكذلك ما جاء من النهي عن التعمق والتكلف والتسبب في الانقطاع عن دوام الأعمال. ولو كان الشارع قاصداً للمشقة في التكليف لما كان ثم ترخيص[٧] ولا تخفيف.

---

(١) هو تمام الدليل، لأن الآية دعاء بذلك، والحديث فيه الإجابة.

(٢) رواه مسلم.

(٣) الدليل في صدر الآية، وكذا فيما بعد الاستدراك. فلذا قال (الآية).

(٤) تمامه «ومن خالف سنتي فليس مني» ـ رواه الخطيب عن جابر قال العزيزي حديث حسن لغيره ـ وخرجه العراقي عن أحمد.

(٥) تقدم (ج ١ ـ ص ٣٤٣).

(٦) هذا لا يخص ترك الإثم، بل يجري في كل ترك، لما فيه من الحيثية المذكورة. وبالجملة فقوله (وإنما قال الخ) غير ظاهر.

(٧) أي في الضرب الأول. وقوله (ولا تخفيف) أي في الضرب الثاني.

والثالث: الإجماع على عدم وقوعه وجوداً في التكليف، وهو يدل على عدم قصد الشارع إليه. ولو[١] كان واقعاً لحصل في الشريعة التناقض والاختلاف. وذلك منفي عنها؛ فإنه إذا كان وضع الشريعة على قصد الإعنات والمشقة، وقد ثبت أنها موضوعة على قصد الرفق والتيسير، كان الجمع بينهما تناقضاً واختلافاً. وهي منزهة عن ذلك.

وأما الثالث وهي:

المسألة السابعة:

فإنه لا ينازَع في أن الشارع قاصد للتكليف بما يلزم فيه كلفة ومشقة ما، ولكن لا تسمى في العادة المستمرة مشقة. كما لا يسمى في العادة مشقةَ طلبُ المعاش بالتحرف وسائر الصنائع؛ لأنه ممكن معتاد لا يقطع ما فيه من الكلفة عن العمل في الغالب المعتاد، بل أهل العقول وأرباب العادات يعدُّون المنقطع عنه كسلان، ويذمونه بذلك. فكذلك المعتاد في التكاليف.

وإلى هذا المعنى يرجع الفرق بين المشقة التي لا تعد مشقة عادة، والتي تعد مشقة. وهو أنه إن كان العمل يؤدي الدوام عليه إلى الانقطاع عنه، أو عن بعضه، وإلى وقوع خلل في صاحبه: في نفسه أو ماله، أو حال من أحواله، فالمشقة هنا خارجة عن المعتاد. وإن لم يكن فيها شيء من ذلك في الغالب فلا يعدّ في العادة مشقة، وإن سميت كلفة، فأحوال الإنسان كلها كلفة في هذه الدار، في أكله وشربه وسائر تصرفاته؛ ولكن جعل له قدرة عليها بحيث تكون تلك التصرفات تحت قهره، لا أن يكون هو تحت قهر التصرفات. فكذلك التكاليف. فعلى هذا ينبغي أن يفهم التكليف وما تضمن من المشقة.

وإذا تقرر هذا فما تضمن التكليفُ الثابتُ على العباد من المشقة المعتادة أيضاً ليس بمقصود الطلب للشارع من جهة نفس المشقة، بل من جهة ما في ذلك من المصالح العائدة على المكلف. والدليل على ذلك ما تقدم[٢] في المسألة قبل هذا.

---

(١) في الحقيقة هو دليل رابع. فلو قال والرابع أو وأيضاً مثلاً لكان أظهر.

(٢) ما تقدم في المسألة كانت الأدلة فيه على عدم قصد المشقة الخارجة عن المعتاد، وهي ما فيها الرخص وما طلب فيها التخفيف. أما هنا فالمشقة هي المعتادة وإذا كان الموضوع مختلفاً فالأدلة لأحدهما لا يلزم أن تكون أدلة للآخر وإن اتحدا في عنوان المشقة. فعليك بتتبعها تجد أن بعض الآيات يصلح دليلاً، وكذا الدليل الأخير الذي يؤخذ من قوله (ولو كان الخ) فإنه يؤخذ منه أنه لا يقصد المشقة لكونها مشقة مطلقاً، كانت من القسم الثاني أو الثالث، لئلا يلزم التناقض مع قصده الرفق والتيسير. ولكن سيأتي في المسألة =

فإن قيل: ما تقدم لا يدل على عدم القصد إلى المشقة في التكليف؛ لأوجه:

أحدها: أن نفس تسميته تكليفاً يشعر بذلك؛ إذ حقيقته في اللغة طلب ما فيه كلفة، وهي المشقة. فقول الله تعالى: ﴿لا يُكَلِّفُ الله نَفْساً إلاّ وُسْعَها﴾ [البقرة: ٢٨٦] معناه لا يطلبه بما يشق عليه مشقة لا يقدر عليها، وإنما يطلبه بما تتسع له قدرته عادة. فقد ثبت التكليف بما هو مشقة. فقصد الأمر والنهي يستلزم بلا بدٍّ طلب المشقة، والطلبُ إنما تعلق بالفعل من حيث هو مشقة، لتسمية الشرع له تكليفاً. فهي إذاً مقصودة له. وعلى هذا النحو يتنزل[١] قوله: ﴿وما جَعَلَ عليكم في الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] وأشباهه.

والثاني: أن الشارع عالم بما كلف به وبما يلزم عنه، ومعلومٌ أن مجرد التكليف يستلزم المشقة. فالشارع عالم بلزوم المشقة من غير انفكاك، فإذاً يلزم أن يكون الشارع طالباً للمشقة، بناءً على أن القاصد إلى السبب عالماً بما يتسبب عنه قاصدٌ للمسبب. وقد مر تقرير هذه المسألة في كتاب الأحكام، فاقتضى أن الشارع قاصد للمشقة هنا.

والثالث: أن المشقة في الجملة مثاب عليها إذا لحقت في أثناء التكليف، مع قطع النظر عن ثواب التكليف؛ كقوله تعالى: ﴿ذلكَ بأنَّهم لا يُصيبُهم ظَمأٌ ولا نَصَبٌ ولا مَخْمَصَةٌ في سبيل الله﴾ [التوبة: ١٢٠] إلى آخر الآية. وقوله؛ ﴿والَّذينَ جاهَدُوا فينا لنَهْدِينَّهم سُبُلَنا﴾ [العنكبوت: ٦٩] وما جاء في «كثرة الخطا إلى المساجد وأن أعظمهم أجراً أبعدهم داراً» وما جاء في «إسباغ الوضوء على المكاره» وقد نبه على ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عليكمُ القِتالَ وهو كُرهٌ لكم. وعَسَى أن تكْرَهُوا شيئاً وهو خيرٌ لكم﴾ [البقرة: ٢١٦] الآية، وذلك لما في القتال من أعظم المشقات، حتى قال تعالى: ﴿إنَّ الله اشتَرَى مِن المؤمنينَ أنفُسَهم وأمْوالَهُمْ بأنَّ لهُمُ الجنَّة﴾ [التوبة: ١١١] وأشباه ذلك.

فإذا كانت المشقاتُ ـ من حيث هي مشقاتٌ ـ مُثاباً عليها زيادة على معتاد التكليف، دل على أنها مقصودة له. وإلا فلو لم يقصدها لم يقع عليها ثواب. كسائر الأمور التي لم

= الحادية عشرة أنه كما لا يقصد حصول المشقة المعتادة كذلك لا يقصد رفعها، وهو لا يوافق هذا الدليل الأخير بالطريق الذي قررناه فلا يبقى إلا بعض الآيات.

(١) أي فهذا أحد الأدلة المتقدمة ـ التي قلت أنها تجري هنا ـ لا يدل، لأنه محمول على مشقة وحرج غير موضوع الدعوى هنا. إلا أنه لم يذكر بقية الآيات لما عرفت من أن مثل (يريد الله بكم اليسر) تدل على دعواه هنا في قوله (وإذا تقرر هذا الخ) وبضميمة أنه يكون متناقضاً لو قصد المشقة مطلقاً ولو معتادة على ما تقدم.

يكلف بها فأوقعها المكلف باختياره، حسبما هو مذكور في المباح في كتاب الأحكام. فدلّ هذا كله على قصد الشارع لطلب المشقة بالتكليف. وهو المطلوب.

* * *

فالجواب عن الأول: أن التكليف إذا وجه على المكلف يمكن القصد فيه على وجهين:

أحدهما: أن يقصد إليه من جهة ما هو مشقة.

والثاني: أن يقصد إليه من جهة ما هو مصلحة وخيرٌ للمكلف عاجلاً وآجلاً.

فأما الثاني: فلا شك في أنه مقصود الشارع بالعمل. والشريعةُ كلها ناطقة بذلك، كما تقدم أول هذا الكتاب.

وأما الأول: فلا نسلم أنه قصد ذلك، والقصدَان لا يلزم اجتماعهما؛ فإن الطبيب يقصد بسقي الدواء المر البشع، والإيلام بفصد العروق وقطع الأعضاء المتأكلة، نفع المريض لا إيلامه، وإن كان على علم من حصول الإيلام. فكذلك يتصور في قصد الشارع إلى مصالح الخلق بالتكليف، في العاجلة والآجلة. والإجماع على أن الشارع يقصد بالتكليف المصالح على الجملة. فالنزاع في قصده للمشقة. وإنما سمي تكليفاً باعتبار ما يلزمه، على عادة العرب في تسمية الشيء بما يلزمه، وإن كان في الاستعمال غير مقصود، حسبما هو معلوم في علم الاشتقاق، من غير أن يكون ذلك مجازاً بل على حقيقة الوضع اللغوي[١].

والجواب عن الثاني: أن العلم بوقوع المسبب عن السبب ـ وإن ثبت أنه يقوم[٢] مقام القصد إليه في حق المكلف ـ فإنما هو جار مجرى القصد من بعض الوجوه، أعني في الأحكام الشرعية من جهة ما هو بالتسبب متعد على الجملة، لا من جهة ما هو قاصد للمفسدة الواقعة؛ إذ قد فرضناه لم يقصد إلا منفعة نفسه. وإذا كان غير قاصد فهو المطلوب هنا في حق الشارع؛ إذ هو قاصد نفس المصلحة لا ما يلزم في طريقها من بعض المفاسد.

---

(١) فاللفظ موضوع له وضعاً أولياً، بدون ملاحظة علاقة، ولا توقف على قرينة. فيكون حقيقة لا مجازاً.

(٢) أي فقد يكون عالماً بالمسبب ولا يقصده، وإنما يقصد نفع نفسه فقط بقطع النظر عن كونه يلزمه التعدي على الغير بمفسدة تلحقه، ولكن الشارع في هذه الحالة يجعله كأنه قاصد له، ويلزمه نتيجة التعدي على الغير، ويقيم علمه بوقوع المسبب مقام القصد إليه. فالشارع هنا أيضاً وإن كان عالماً بالمفسدة التي تكون في طريق المصلحة لكنه لا يقصدها.

وقد تقدم لها تقريرٌ في كتاب الأحكام. وسيأتي بسطه في حق المكلف بعد هذا إن شاء الله.

وأيضاً لو لزم من قصد الشارع إلى التكليف بما يلزم عنه مفسدة في طريق المصلحة، قصدُه إلى إيقاع المفسدة شرعاً، لزم بطلان ما تقدم البرهان على صحته من وضع الشريعة للمصالح لا للمفاسد، ولزم في خصوص مسألتنا أن يكون قاصداً لرفع المشقة[١] وإيقاعها معاً. وهو محال باطل عقلاً وسمعاً.

وأيضاً فلا يمتنع قصد الطبيب لسقي الدواء المر، وقطع الأعضاء المتأكلة، وقلع الأضراس الوجعة، وربط الجراحات، وأن يحمي المريض ما يشتهيه، وإن كان يلزم منه إذاية المريض، لأن المقصود إنما هو المصلحة التي هي أعظم وأشد في المراعاة من مفسدة الإيذاء التي هي بطريق اللزوم. وهذا شأن الشريعة أبداً. فإذا كان التكليف عل وجه فلا بد منه وإن أدى إلى مشقة، لأن المقصود المصلحة. فالتكليف أبداً جار على هذا المهيع. فقد علم من الشارع أن المشقة ينهى عنها، فإذا أمربما تلزم عنه فلم يقصدها، إذ لو كان قاصداً لها لما نهى عنها. ومن هنا لا يسمى ما يلزم عن الأعمال العاديات مشقة عادة.

وتحصيله أن التكليف بالمعتادات وما هو من جنسها لا مشقة فيه كما تقدم، فما يلزم عن التكليف لا يسمى مشقة؛ فضلاً عن أن يكون العلم بوقوعها يستلزم طلبها أو القصد إليها.

والجواب عن الثالث: أن الثواب حاصل من حيث كانت المشقة لا بد من وقوعها لزوماً عن مجرد التكليف، وبها حصل العمل المكلف به. ومن هذه الجهة يصح أن تكون كالمقصودة، لا أنها مقصودة مطلقاً، فرتب الشارع في مقابلتها أجراً زائداً على أجر إيقاع المكلف به. ولا يدل هذا على أن النصبَ مطلوب أصلاً. ويؤيد هذا أن الثواب يحصل بسبب المشقات وإن لم تتسبب عن العمل المطلوب، كما يؤجر[٢] الإنسان ويكفر عنه من سيئاته بسبب ما يلحقه من المصائب والمشقات؛ كما دل عليه قوله عليه الصلاة والسلام: «ما يُصيب المؤمنَ مِن وَصَبٍ ولا نَصَبٍ ولا همٍّ ولا حَزَنٍ حتى الشوكة يُشاكُها إلاَّ كفَّرَ الله به من سيئآته»[٣] وما أشبه ذلك.

---

(١) أي بأدلة قصده التخفيف واليسر ونحو ذلك. وقوله (وإيقاعها) أي بمقتضى هذا الاعتراض الثاني.

(٢) التكفير صريح الحديث. لكن من أين الأجر على مجرد ما يلحقه بدون عمل له كالصبر؟.

(٣) رواه البخاري ومسلم والترمذي. قال في فتح الباري في شرح هذا الحديث ـ: وفي هذا الحديث تعقب =

وأيضاً فالمباح إذا علم أنه ينشأ عنه ممنوع لا يكون العلم بذلك كالقصد إلى نفس الممنوع. وكذلك يتفق على منع القصد إلى نفس الممنوع اللازم عن المباح، ويختلفون إذا لم يقصد إليه وهو عالم به. وسيأتي تقريره إن شاء الله تعالى.

فصل

ويترتب على هذا أصل آخر:

وهو أن المشقة ليس للمكلف أن يقصدها في التكليف نظراً إلى عظم أجرها، وله أن يقصد العمل الذي يعظم أجره لعظم مشقته من حيث هو عمل.

أما هذا الثاني فلأنه شأن التكليف في العمل كله؛ لأنه إنما يقصد نفس العمل المترتب عليه الأجر. وذلك هو قصد الشارع بوضع التكليف به، وما جاء على موافقة قصد الشارع هو المطلوب.

وأما الأول فإن الأعمال بالنيات، والمقاصد معتبرة في التصرفات، كما يذكر في موضعه إن شاء الله، فلا يصلح منها إلا ما وافق قصد الشارع، فإذا كان قصد المكلف إيقاع المشقة فقد خالف قصد الشارع، من حيث إن الشارع لا يقصد بالتكليف نفس المشقة، وكل قصد يخالف قصد الشارع باطل. فالقصد إلى المشقة باطل. فهو إذاً من قبيل ما ينهى عنه. وما ينهى عنه لا ثواب فيه، بل فيه الإثم إن ارتفع النهي عنه إلى درجة التحريم. فطلب الأجر بقصد الدخول في المشقة قصد مناقض.

فإن قيل: هذا مخالف لما في الصحيح من حديث جابر[1] قال: خلت البقاع حول

= على الشيخ عز الدين بن عبد السلام حيث قال: ظن بعض الجهلة أن المصاب مأجور، وهو خطأ صريح، فإن الثواب والعقاب إنما هو بالكسب، والمصائب ليست منه، بل الأجر على الصبر والرضا. ووجه التعقب أن الأحاديث صريحة في ثبوت الأجر بمجرد حصول المصيبة. أما الصبر والرضا فقدر زائد يمكن أن يثاب عليها زيادة على ثواب المصيبة. قال القرافي: المصائب كفارات جزماً سواء اقترن بها الرضا أم لا، لكن إن اقترن بها عظم التكفير، وإلا قل. قال القرافي والتحقيق أن المصيبة كفارة لذنب يوازيها. وبالرضا يؤجر على ذلك. انتهى كلام ابن حجر.

أقول ولعل هذا التحقيق في كلام القرافي جمع بين القولين، فالتكفير غير الثواب والجزاء، فلا مانع أن يكون لا في مقابلة عمل من المكلف. أما الأجر والثواب فالمعقول ومغزى الآيات القرآنية أنه متعلق بالصبر والرضا والتسليم. وهذا التحقيق لا ينافي كلام العز، لأنه لا ينفي التكفير وإنما نفى الأجر. وهو وجيه.

(١) الحديث برواياته الثلاث أخرجه مسلم.

المسجد، فأراد بنو سَلَمَة أن ينتقلوا إلى قرب المسجد، فبلغ ذلك رسولَ الله ﷺ، فقال لهم: «إنه بلَغني أنكم تريدون أن تَنتقلوا إلى قُرْبِ المسجد» قالوا: نعم يا رسول الله قد أردنا ذلك. فقال: «بني سلمة! ديارَكم تُكْتَبْ آثارُكم، دِيارَكمْ تكتبْ آثارُكم!» وفي رواية فقالوا ما كان يَسُرُّنا أنّا كنّا تحوَّلنا. وفي رواية عن جابر قال: كانت ديارُنا نائيةً عن المسجد، فأردنا أن نبيعَ بيوتنا فنتقرب من المسجد، فنهانا رسول الله ﷺ فقال: «إنَّ لكم بكلِّ خُطْوَةٍ دَرَجَة»[١].

وفي رقائق ابن المبارك عن أبي موسى الأشعري أنه كان في سفينة في البحر مرفوع شراعها فإذا رجلٌ يقول: «يا أهل السفينة قفوا» سبع مرار. فقلنا: ألا ترى على أي حال نحن؟ ثم قال في السابعة: «لَقضَاءٌ قضاه الله على نفسه أنَّه من عطَّشَ لله نفسَه في يوم من أيام الدنيا شديدِ الحر كان حقاً على الله أن يُرويه يوم القيامة» فكان أبو موسى يتتبع اليوم المعمعاني الشديد الحر فيصومه.

وفي الشريعة من هذا ما يدل على أن قصد المكلف إلى التشديد على نفسه في العبادة وسائر التكاليف صحيح مثاب عليه؛ فإن أولئك الذين أحبوا الانتقال أمرهم عليه الصلاة والسلام بالثبوت، لأجل عظم الأجر بكثرة الخطا، فكانوا كرجل له طريقان إلى العمل: أحدهما سهل، والآخر صعب. فأُمر بالصعب، ووُعد على ذلك بالأجر، بل جاء نهيهم عن ذلك إرشاداً إلى كثرة الأجر.

وتأمّل أحوال أصحاب الأحوال من الأولياء، فإنهم ركبوا في التعبد إلى ربهم أعلى ما بلغته طاقتهم، حتى كان من أصلهم الأخذ بعزائم العلم، وترك الرخص جملة. فهذا كله دليل على خلاف ما تقدم. وفي الصحيح أيضاً[٢] عن أبيّ بن كعب قال: كان رجل من الأنصار بيته أقصى بيت في المدينة، فكان لا تخطئه الصلاة مع رسول الله ﷺ، قال فتوجهنا له، فقلنا له: يا فلان لو أنك اشتريت حماراً يقيك من الرمضاء ويقيك من هوامِّ الأرض! فقال: أم والله ما أُحب أن بيتي مُطنَبٌ ببيت رسول الله ﷺ. قال فحملت به حتى أتيت نبي الله ﷺ فأخبرته، قال فدعاه فقال له مثل ذلك، وذكر أنه يرجو له في أثره الأجر. فقال له النبي ﷺ: «إنَّ لكَ ما احْتَسَبْتَ».

فالجواب أن نقول:

---

(١) وفي صحيح البخاري أيضاً «أعظم الناس أجراً في الصلاة أبعدهم فأبعدهم ممشى» اهـ تيسير.

(٢) أخرجه مسلم وأبو داود.

أولاً: إن هذه أخبار آحاد في قضية واحدة[١]، لا ينتظم منها استقراء قطعي. والظنيات لا تعارض القطعيات. فإن ما نحن فيه من قبيل القطعيات.

وثانياً: إن هذه الأحاديث لا دليل فيها على قصد نفس المشقة. فالحديث الأول قد جاء في البخاري ما يفسره، فإنه زاد فيه: «وكَرِهَ أن تُعرَّى المدينةُ قِبَلَ ذلك لئلا تخلو ناحِيتُهم مِن حِراسَتِها». وقد روي عن مالك بن أنس أنه كان أولاً نازلاً بالعقيق، ثم نزل إلى المدينة، وقيل له عند نزوله العقيق: لِمَ تنزل العقيق؟ فإنه يشُقُّ بُعده إلى المسجد. فقال: بلغني أن النبي ﷺ كان يحبه ويأتيه[٢]، وأن بعض الأنصار أرادوا النقلة منه إلى قرب المسجد، فقال له النبي ﷺ: «أما تحتسِبون خُطاكم»؟[٣] فقد فهم مالك أن قوله: «ألا تحتسبون خطاكم» ليس من جهة إدخال المشقة، ولكن من جهة فضيلة المحل[٤] المنتقل عنه.

وأما حديث ابن المبارك فإنه حجة من عمل الصحابي إذا صح سنده عنه ومع ذلك فإنما فيه الإخبار بأن عظم الأجر ثابت لمن عظمت مشقة العبادة عليه، كالوضوء عند الكريهات، والظمأ والنصب في الجهاد. فإذاً اختيار أبي موسى رضي الله عنه للصوم في اليوم الحار، كاختيار من اختار الجهاد على[٥] نوافل الصلاة والصدقة ونحو ذلك، لا أن فيه

---

(١) هي البعد عن المسجد والمشقة في التردد إليه من المساكن البعيدة. وهذه القضية الواحدة هي التي وردت فيها أحاديث الآحاد. أما ما بقي من نقل ابن المبارك وعمل أصحاب الأحوال فسيأتي الجواب عنه.

(٢) إن كان العقيق هو مساكن بني سلمة فلا مانع أن يكون للمحل فضيلة يفسرها الحديث بقوله (وكره أن تعرى المدينة) فكان موضع رباط يثاب المرء على قصد وجوده فيه من هذه الوجهة، فلا تنافي بين فهم مالك وما يؤخذ من بقية الحديث لتفسيره. وإن كانت مساكنهم في غير العقيق وأن مالكاً إنما يتكلم عن أنصار غيرهم، وحادثة غير حادثتهم، فالأمر ظاهر. وسنزيدك بياناً.

(٣) الذي في البخاري (يا بني سلمة ألا تحسبون آثاركم!) وفي رواية أخرى له (ألا تحتسبون آثاركم). ثم قال قال مجاهد: خطاهم آثارهم أن يمشوا في الأرض بأرجلهم.

(٤) كما ورد في البخاري وأبي داود عن عمر قال سمعت رسول الله ﷺ وهو بوادي العقيق يقول «أتاني آت من ربي فقال صل في هذا الوادي وقل: عمرة وحجة» وأخرج أبو داود عن مالك قال لا ينبغي لأحد أن يجاوز المعرس إذا قفل إلى المدينة حتى يصلي ركعتين أو ما بدا له. وهو على مسافة ستة أميال من المدينة. ويؤخذ من حديث الترمذي: (كانت بنو سلمة في ناحية المدينة) ومن كون العقيق على ستة أميال من المدينة أن العقيق غير مساكن بني سلمة: فإذا تم هذا كانت الفضيلة هنا غير الفضيلة في مساكن بني سلمة فهذه كأنها رباط وحراسة للمدينة، بخلاف العقيق فالأشبه أن يكون تعبداً. إلا أن الأمر يحتاج إلى إثبات أنها حادثة أخرى.

(٥) هذا اختار نوعاً من العبادة كانت المشقة من لوازمه. فلا يظهر فيه قصد المشقة. أما تحري أبي موسى =

قصد التشديد على النفس ليحصل الأجر به، وإنما فيه قصد الدخول في عبادة عظم أجرها لعظم مشقتها، فالمشقة في هذا القصد تابعة لا متبوعة. وكلامنا إنما هو فيما إذا كانت المشقة في القصد غير تابعة. وكذلك حديث الأنصاري ليس فيه ما يدل على قصد التشديد، وإنما فيه دليل على قصد الصبر على مشقة بعد المسجد ليعظم أجره. وهكذا سائر ما في هذا المعنى.

وأما شأن أرباب الأحوال فمقاصدهم القيام بحق معبودهم، مع اطّراح النظر في حظوظ نفوسهم. ولا يصح أن يقال إنهم قصدوا مجرد التشديد على النفوس واحتمال المشقات، لما تقدم من الدليل عليه، ولما سيأتي بعد إن شاء الله.

وثالثاً: إنّ ما اعترض به معارَضٌ بنهي رسول الله ﷺ الذين أرادوا التشديد بالتبتل، حين قال أحدهم أما أنا فأصوم ولا أفطر. وقال الآخر: أما أنا فأقوم الليل ولا أنام، وقال الآخر أما أنا فلا آتي النساء. فأنكر ذلك عليهم وأخبر عن نفسه أنه يفعل ذلك كله وقال: «مَن رغِبَ عن سُنَّتي فليْسَ مِنِّي»[1] وفي الحديث: «وردَّ النبيُّ ﷺ التبتُّلَ على عثمانَ بنِ مَظْعُونٍ، ولو أذِنَ له لاخْتَصَيْنا»[2] «وردَّ ﷺ عَلَى مَن نذرَ أن يَصومَ قائماً في الشمسِ، فأمَره بإتمام صيامِه، ونهاه عن القيام في الشمس»[3] وقال: «هَلَكَ المُتَنَطِّعُون»[4] ونهيُه عن التشديد شهيرٌ في الشريعة، بحيث صار أصلاً فيها قطعياً. فإذا لم يكن من قصد الشارع التشديدُ على النفس، كان قصدُ المكلف إليه مضادًّا لما قصد الشارع من التخفيف المعلوم المقطوع به. فإذا خالف قصده قصد الشارع بطل ولم يصح. وهذا واضح. وبالله التوفيق.

فصل

وينبني أيضاً على ما تقدم أصل آخر.

وهو أن الأفعال المأذون فيها إما وجوباً، أو ندباً، أو إباحة، إذا تسبب عنها مشقةٌ فإما أن تكون معتادة في مثل ذلك العمل، أو لا تكون معتادة. فإن كانت معتادة فذلك الذي تقدم

= لليوم الشديد الحرارة ليصومه دون اليوم القليل الحرارة لا يصومه، فإنه ظاهر في تحريه هذا قصد المشقة ليعظم أجره، اتباعاً لنصيحة الرجل الذي ناداهم ولعل محل الجواب قوله (إنما فيه قصد الدخول الخ).

(١) تقدم (ج ١ ـ ص ٣٤٢).

(٢) أخرج هذا الحديث في التيسير عن أبي داود وعن رزين.

(٣) يأتي تخريجه بعد.

(٤) تقدم (ج ١ ـ ص ٣٤١).

الكلام عليه، وأنه ليست المشقة فيه مقصودةً للشارع من جهة ما هي مشقة. وإن لم تكن معتادة فهي أولى أن لا تكون مقصودة للشارع. ولا يخلو عند ذلك أن تكون حاصلة بسبب المكلف واختياره، مع أن ذلك العمل لا يقتضيها بأصله، أو لا.

فإن كانت حاصلة بسببه كان ذلك منهيًّا عنه[١] وغير صحيح في التعبد به؛ لأن الشارع لا يقصد الحرج فيما أذن فيه. ومثال هذا حديث[٢] الناذر للصيام قائماً في الشمس. ولذلك قال مالك في أمر النبي ﷺ له بإتمام الصوم، وأمره له بالقعود والاستظلال: أمره أن يتم ما كان لله طاعة، ونهاه عما كان لله معصية؛ لأن الله لم يضع تعذيب النفوس سبباً للتقرب إليه، ولا لنيل ما عنده. وهو ظاهر. إلا أن هذا النهي مشروط[٣] بأن تكون المشقة أدخلها على نفسه مباشرة، لا بسبب الدخول في العمل؛ كما في المثال، فالحكم فيه بين.

وأما إن كانت تابعة للعمل كالمريض الغير القادر على الصوم أو الصلاة قائماً، والحاج لا يقدر على الحج ماشياً أو راكباً، إلا بمشقة خارجة عن المعتاد في مثل العمل، فهذا هو الذي جاء فيه قوله تعالى: ﴿يُريدُ الله بِكُمُ اليُسرَ ولا يُريدُ بكم العُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] وجاء فيه مشروعية الرخص.

ولكن صاحب هذا إن عمل بالرخصة فذاك؛ ويمكن أن يكون[٤] عاملاً لمجرد حظ نفسه، وأن يكون[٥] قَبِلَ الرخصة من ربه تلبية لإذنه. وإن لم يعمل بالرخصة فعلى وجهين:

أحدهما: أن يعلم أو يظن أنه يدخل عليه في نفسه أو جسمه أو عقله أو عادته فسادٌ يتحرج به ويعنت، ويكره بسببه العمل. فهذا أمر ليس له. وكذلك إن لم يعلم بذلك ولا ظن، ولكنه لما دخل في العمل دخل عليه ذلك، فحكمه الإمساك عما أدخل عليه المشوش. وفي مثل هذا جاء: «لَيْسَ مِنَ البِرِّ الصِّيامُ في السفر»[٦] وفي نحوه نهى عن

---

(١) أي في الأنواع الثلاثة. وقوله (غير صحيح في التعبدية) خاص بنوعي الواجب والمندوب، ولا يأتي في المباح.

(٢) بينما رسول الله ﷺ يخطب. إذا هو برجل قائم في الشمس فسأل عنه فقالوا هذا أبو إسرائيل نذر أن يقوم في الشمس ويصوم، ولا يفطر ولا يستظل ولا يتكلم. فقال: «مروه فليستظل وليتكلم وليتم صومه» أخرجه البخاري ومالك وأبو داود اهـ تيسير.

(٣) هذا أصل الفرض في كلامه، حيث قال (مع أن ذلك العمل لا يقتضيها) فهذا الشرط كالتأكيد لموضوع الكلام.

(٤و٥) وتقدم الفرق بينهما: وهو أنه في الأولى لا ثواب له، إلا أنه دفع عن نفسه الحرج. وفي الثاني له ثوابه مع رفع الحرج.

(٦) تقدم (ج ١ ـ ص ٣٢١).

الصلاة وهو بحضرة الطعام أو وهو يدافعه الأخبثان. وقال: «لا يَقْضِ القاضي وهو غَضْبان»[١] وفي القرآن: ﴿لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وأنتم سكارى﴾ [النساء: ٤٣] إلى أشباه ذلك مما نهى عنه بسبب عدم استيفاء العمل المأذون فيه على كماله؛ فإن قصد الشارع المحافظة على عمل العبد ليكون خالصاً من الشوائب، والإبقاء عليه حتى يكون في ترفه وسعة حال دخوله في ربقة التكليف.

والثاني: أن يعلم أو يظن أنه لا يدخل عليه ذلك الفساد، ولكن في العمل مشقة غير معتادة. فهذا أيضاً موضع لمشروعية الرخصة على الجملة. ويتفصل الأمر فيه[٢] في كتاب الأحكام. والعلة في ذلك أن زيادة المشقة مما ينشأ عنها العنت، بل المشقة في نفسها هي العنت والحرج. وإن قدر على الصبر عليها ففي مما لا يقدر على الصبر عليه عادة.

إلا أن هنا وجهاً ثالثاً[٣]، وهو أن تكون المشقة غير معتادة، لكنها صارت بالنسبة إلى بعض الناس كالمعتادة. ورُبَّ شيء هكذا؛ فإن أرباب الأحوال من العُبّاد والمنقطعين إلى الله تعالى، المُعانين على بذل المجهود في التكاليف، قد خصُّوا بهذه الخاصية، وصاروا معانين على ما انقطعوا اليه. ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿واستَعينوا بالصّبر والصلاة وإنّها لكبيرةٌ إلّا على الخاشِعين﴾ [البقرة: ٤٥] فجعلها كبيرة على المكلف، واستثنى الخاشعين الذين كان إمامَهم رسول الله ﷺ، فهو الذي كانت قُرةُ عينه في الصلاة، حتى كان يستريح إليها من تعب الدنيا، وقام حتى تفطرت قدماه. فإذا كان كذلك فمن خص بوراثته في هذا النحو نال من بركة هذه الخاصية.

وهذا القسم[٤] يستدعي كلاماً يكون فيه مدّ بعض نفس، فإنه موضعٌ مُغْفلٌ قلّ من تكلم عليه، مع تأكده في أصول الشريعة.

---

(١) تقدم (ج ٢ - ص ٣٤٣).

(٢) أي في: أي الأمرين أفضل؟ أهو الأخذ بالرخصة أم بالعزيمة؟ وقد شفى الغليل في ذلك رحمه الله.

(٣) هو بعض ما دخل في الثاني. فالمشقة غير معتادة ويعلم أو يظن أنها لا تدخل فساداً، إلا أنها صارت بالنسبة له كأنها معتادة.

(٤) أي الثاني بنوعيه وهو أن يعلم أو يظن أنه لا يدخل عليه في العمل به فساد في نفسه أو عقله الخ. فقوله (وينتظم تحت هذا المعنى الخوف من إدخال الفساد عليه في جسمه أو عقله الخ) لا ينافي أصل موضوع هذا القسم، لأن الخوف من ذلك أو من التقصير غير العلم أو الظن بحصول هذا الفساد الخ الذي جعله أول الوجهين في الفصل السابق. هذا وقد تكلم في هذا الفصل على الوجه الأول من وجهي رفع الحرج وهو الخوف من الانقطاع الخ وسيأتي في الفصل بعده تفصيل الوجه الثاني وهو الخوف من التقصير عند المزاحمة الخ وهذا باعتبار النظر في الموضع هنا وسيأتي لنا في آخر المسألة مناقشة المؤلف في صنيعه فيها بوجه عام.

فصل

فاعلم أن الحرج مرفوع عن المكلف لوجهين:

أحدهما: الخوف من الانقطاع من الطريق، وبغض العبادة، وكراهة التكليف. وينتظم تحت هذا المعنى الخوف من إدخال الفساد عليه في جسمه أو عقله أو ماله أو حاله.

والثاني: خوف التقصير عند مزاحمة الوظائف المتعلقة بالعبد المختلفة الأنواع؛ مثل قيامه على أهله وولده، إلى تكاليف أخر تأتي في الطريق، فربما كان التوغل في بعض الأعمال شاغلاً عنها، وقاطعاً بالمكلف دونها؛ وربما أراد الحمل للطرفين على المبالغة في الاستقصاء، فانقطع عنهما.

فأما الأول: فإن الله وضع هذه الشريعة المباركة حنيفية سمحة سهلة، حفظ[١] فيها على الخلق قلوبهم، وحببها لهم بذلك. فلو عملوا على خلاف السماح والسهولة، لدخل عليهم فيما كلفوا به ما لا تخلص به أعمالهم. ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿واعْلموا أنَّ فيكم رسولَ الله لوْ يُطيعُكم في كثيرٍ من الأمْرِ لَعَنِتُّمْ﴾ [الحجرات: ٧] إلى آخرها. فقد أخبرت الآية أن الله حبَّب إلينا الإيمان بتيسيره وتسهيله، وزيَّنه في قلوبنا بذلك، وبالوعد الصادق بالجزاء عليه. وفي الحديث «عليكُمْ منَ الأعمال ما تُطيقون! فإن الله لا يمَلُّ حتى تَملّوا»[٢] وفي حديث قيام رمضان: «أما بعدُ فإنّه لم يَخْفَ عليَّ شأنُكمْ، ولكن خَشيتُ أن تُفرضَ عليكم صلاةُ اللَّيلِ فتعْجِزوا عنها»[٣] وفي حديث الحوْلاء بنت تُوَيْت حين قالت له عائشة رضي الله عنها: هذه الحولاءُ بنت تويت، زعموا أنها لا تنام الليل. فقال عليه الصلاة والسلام: «لا تنامُ الليل؟! خذُوا منَ العَمَل ما تُطيقون. فوالله لا يَسْأَمُ الله حتى تَسْأموا»[٤] وحديث أنس: دخل رسول الله ﷺ المسجد وحبلٌ ممدود بين ساريتين، فقال: «ما هذا؟» قالوا: حبلٌ لزينب، تُصلي فإذا كسِلَتْ أوْ فتَرت أمْسكت به. فقال: «حُلُّوهُ! لِيُصلِّ أحدُكم نشاطَه، فإذا كسل أو فَتر قَعَد»[٥] وحديث معاذ حين قال له النبي عليه الصلاة والسلام «أفتَّانٌ أنت يا مُعاذ»[٦] حين أطال الصلاة بالناس، وقال: «إنَّ منكم منفِّرين فأيُّكم ما صلى بالناس

(١) أي من النفرة من تكاليفها.
(٢) تقدم (ج ١ - ص ٣٤٣).
(٣) إحدى روايات مسلم بلفظ (ولكني الخ...).
(٤) تقدم (ج ١ - ص ٣٤٣).
(٥) رواه البخاري وأبو داود والنسائي.
(٦) تقدم (ج ١ - ص ٣٤٣).

فليَتَجَوَّزْ؛ فإنّ فيهم الضعيف والكبيرَ وذا الحاجة»[١] ونهى عن الوصال رحمة لهم. ونهى عن النذر وقال: «إن الله يستخـرِجُ به مِنَ البخيل، وإنه لا يُغني مِن قَدَرِ الله شيئاً» أو كما قال[٢] لكن هذا كله معلل معقول المعنى بما دل عليـه ما تقـدم: من السآمـة والملل، والعجز، وبغض الطاعة وكراهيتها. وقد جاء عن عائشة رضي الله عنها عن النبي ﷺ أنه قال: «إنَّ هذا الدِّينَ مَتينٌ فأوْغِلوا فيه برفق ولا تُبَغِّضُوا إلى أنفُسِكم عبادةَ الله؛ فإن المُنْبَتَّ لا أرضاً ولا ظهراً أبْقى»[٣] وقالت عائشة رضي الله عنها: نهاهم النبي ﷺ عن الوصال رحمة لهم. قالوا: إنك تـواصل. فقـال: «إني لست كهيئتكم. إني أبيت يُطْعِمُني ربي ويَسْقيني»[٤].

وحاصل هذا كله أن النهي لعلة معقولة المعنى مقصودة للشارع. وإذا كان كذلك فالنهي دائر مع العلة وجوداً وعدماً. فإذا وجد ما علّل به الرسول ﷺ، كان النهي متوجهاً ومتجهاً. وإذا لم توجد فالنهي مفقود، إذ الناس في هذا المَيْدان على ضربين:

ضرب: يحصل له بسبب إدخال نفسه في العمل تلك المشقة الزائدة عل المعتاد، فتؤثر فيه أو في غيره فساداً، أو تحدث له ضجـراً ومللاً، وقعوداً عن النشـاط إلى ذلك العمل، كما هو الغالب في المكلفين. فمثل هذا لا ينبغي أن يرتكب من الأعمال ما فيه ذلك، بل يترخص فيه بحسب ما شرع له في الترخص، إن كان مما لا يجوز تركه، أو يتركه إن كان مما له تركه وهو مقتضى التعليل. ودليله قوله عليه الصـلاة والسلام: «لا يَقْضِ القَاضي وهو غَضْبان»[٥] وقوله: «إن لِنَفْسِكَ عليك حقًّا ولِأهْلكَ عليك حقًّا»[٦] وهو الذي أشار به عليه الصلاة والسلام على عبد الله بن عمرو بن العاص حين بلغه أنه يسرد الصوم وقد قال بعد الكبر: ليتني قبلت رخصة رسول الله ﷺ.

والضرب الثاني: شأنه أن لا يدخـل عليه ذلك الملل ولا الكسل، لوازع هو أشد من

---

(١) تقدم (ج ١ ـ ٣٤٣).

(٢) أقرب الروايات إلى هذه إحدى روايات مسلم وهي «لا تنذروا فإن النذر لا يغني من القدر شيئاً وإنما يستخرج به من البخيل».

(٣) ذكره في الاحياء بلفظ «إن هذا الدين متين فأوغل فيه برفق، ولا تبغض إلى نفسك عبادة الله، فإن المنبت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى» ـ قال العراقي: رواه أحمد من حديث أنس، والبيهقي من حديث جابر.

(٤) ذكره في التيسير عن الشيخين والترمذي بلفظ «إني لست مثلكم إني أظل يطعمني ري ويسقيني» وليس في البخاري ومسلم رواية المؤلف بلفظها. وتوجد بهما روايات كثيرة ترجع إلى هذا المعنى.

(٥) تقدم (ج ١ ـ ص ٢٠٠).

(٦) تقدم (ج ١ ـ ص ١١٦).

المشقة، أو حادٍ يسهل به الصعب، أو لما له في العمل من المحبة، ولما حصل له فيه من اللذة، حتى خف عليه ما ثقل على غيره، وصارت تلك المشقة في حقه غير مشقة، بل يزيده كثرة العمل وكثرة العناء فيه نوراً وراحة، أو يُحفظ عن تأثير ذلك المشوش في العمل بالنسبة إليه أو إلى غيره؛ كما جاء في الحديث: «أَرِحْنا بها يا بِـلالُ»(١) وفي الحديث: «حُبِّبَ إليّ مِنْ دُنْياكم ثلاث ـ قال: وجُعِلَت قُرَّةُ عيني في الصلاة»(٢) وقال لما قام حتى تورّمتْ أو تفَطرت قدماه: «أفلا أكون عبداً شكوراً»(٣) وقيل له عليـه الصلاة والسـلام: أنأخـذُ عنك في الغضب والرضى؟ قال: «نعم»(٤) وهو القائل في حقنا: «لا يقضي القاضي وهوَ غضْبان»(٥) وهذا وإن كان خاصاً به فالدليل صحيح. وجاء في هذا المعنى من احتمال المشقة في الأعمال والصبر عليها دائماً، كثير.

ويكفيك من ذلك ما جاء عن الصحابة والتابعين ومن يليهم رضي الله عنهم، ممن اشتهر بالعلم وحملِ الحديث والاقتـداء بعد الاجتهـاد؛ كعمر، وعثمـان، وأبي موسى الأشعري، وسعيد بن عامر، وعبد الله بن الزبير، ومن التابعين كعامر بن عبد قيس، وأويس، ومسروق، وسعيد بن المسيب، والأسود بن يزيد، والربيع بن خثيم، وعروة بن الـزبير، وأبي بكر بن عبد الرحمن راهب قريش، وكمنصور بن زاذان، ويزيد بن هارون، وهشيم،

---

(١) «قم يا بلال فأرحنا بها» هكذا ذكره في التيسير عن أبي داود وقال القرافي في تخريج أحاديث الاحياء: حديث «أرحنا بها يا بـلال» رواه الدارقطني في العلل من حديث بلال.

(٢) أخرجه في التيسير عن النسائي بلفظ «حبب إلى النساء والطيب الخ» وأخرجه في الجامع الصغير عن أحمد والنسائي والحاكم والبيهقي بلفظ «حبيب إلي من دنياكم النساء والطيب» وليس في الروايتين لفظ (ثلاث) ورواية ثلاث طعن فيها. قال المناوي في كتابه المجموع الفائق ما يأتي قال الحافظ الولي العراقي: وما اشتهر في هذا الحديث على الألسنة من زيادة لفظ ثلاث ليس في شيء من كتب الحديث وهي مفسدة للمعنى. وقال ابن حجر في تخريج أحاديث الكشاف: لفظ (ثلاث) لم يقع في شيء من طرقه. وزيادته تفسد المعنى. على أن ابن فورك شرحه في جزء بإثباته ووجهه وأطنب. وكذا أورده الغزالي في الأحياء في موضعين.

(٣) عن المغيرة بن شعبة رضي الله عنه قال قام رسول الله ﷺ حتى تورمت قدماه فقيل له: قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر قال «أفلا أكون عبداً شكورا» أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا أبا داود.

(٤) قال القاضي عياض في متن الشفاء وفي حديث عبد الله بن عمرو، قلت يا رسول الله أكتب كل ما أسمع منك قال «نعم اكتب عني كل ما سمعت مني» قلت في الرضى والغضب؟ قال «نعم، فإني لا أقول في ذلك إلا حقاً» قال شارحه منلا علي: رواه أحمد وأبو داود والحاكم وصححه.

(٥) ولا يخفى عليك استيفاؤه لأمثلة الأنواع الثلاثة للضرب الثاني في الأحاديث المذكورة، مع مراعاة أنها كلها ليس فيها العلم أو الظن بأنه يدخل على نفسه بسببها فساداً الخ، وإن كان قد يحصل ذلك كما هو أحد الأقسام الثلاثة التي أشارت إليها الأحاديث.

وزِرّ بن حبيش، وأبي عبد الرحمن السلمي ومن سواهم ممن يطول ذكرهم، وهم في اتّباع السنة والمحافظة عليها ما هم.

ومما جاء عن عثمان رضي الله عنه أنه كان إذا صلى العشاء أوتر بركعة يقرأ فيها القرآن كله. وكم من رجل منهم صلى الصبح بوضوء العشاء كذا وكذا سنة، وسرد الصيام كذا وكذا سنة. وروي عن ابن عمر وابن الزبير أنهما كانا يواصلان الصيام. وأجاز مالك صيام الدهر. وكان أويس القرني يقوم ليله حتى يصبح، ويقول: بلغني أن لله عباداً سجوداً أبداً. ونحوه عن عبد الله بن الزبير. وعن الأسود بن يزيد أنه كان يجهد نفسه في الصوم والعبادة، حتى يخضر جسده ويصفر؛ فكان علقمة يقول له: ويحك! لم تعذب هذا الجسد؟ فيقول: إن الأمر جِدّ. وعن ابن سيرين أن امرأة مسروق قالت: كان يصلي حتى تورمت قدماه، فربما جلست أبكي خلفه مما أراه يصنع بنفسه. وعن الشعبي قال: غُشِي على مسروق في يوم صائف وهو صائم، فقالت له ابنته: أفْطِرْ! قال: ما أردتِ بي؟ قالت: الرفقَ. قال يا بنية إنما طلبتُ الرفق لنفسي في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة.

إلى سائر ما ذكر عن الأولين من الأعمال الشاقة التي لا يطيقها إلا الأفراد هيأهم الله لها وهيأها لهم وحببها إليهم؛ ولم يكونوا بذلك مخالفين للسنة بل كانوا معدودين في السابقين، جعلنا الله منهم، وذلك لأن العلة التي لأجلها نهى عن العمل الشاق مفقودة في حقهم، فلم ينتهض النهي في حقهم. كما أنه لما قال: «لا يَقضِ القاضي وهو غضْبان» وكان وجه النهي وعلته تشويش الفكر عن استيفاء الحجج اطَّرد النهي مع كل ما يشوش الفكر، وانتفى عند انتفائه، حتى إنه منتف مع وجود الغضب اليسير الذي لا يشوش. وهذا صحيح مليح.

فالضرب الأول حاله حال من يعمل بحكم عهد الإسلام وعقد الإيمان من غير زائد. والثاني حاله حال من يعمل بحكم غلبة الخوف، أو الرجاء، أو المحبة؛ فالخوف سوط سائق، والرجاء حاد قائد، والمحبة تيار حامل. فالخائف يعمل مع وجود المشقة، غير أن الخوف مما هو أشق، يحمل على الصبر على ما هو أهون وإن كان شاقاً، والراجي يعمل مع وجود المشقة أيضاً، غير أن الرجاء في تمام الراحة يحمل على الصبر على تمام التعب، والمحب يعمل ببذل المجهود شوقاً إلى المحبوب فيسهل عليه الصعب، ويقرب عليه البعيد، ويُفني القوَى ولا يرى أنه أوفى بعهد المحبة ولا قام بشكر النعمة، ويعمر الأنفاس ولا يرى أنه قضى نهمته. وكذلك الخوف على النفس أو العقل أو المال يمنع من العمل

المسبب لذلك، إن كان لخيرة الإنسان، ويرخّص له فيه إن كان لازماً له، حتى لا يحصل في مشقة ذلك، لأن فيه تشويش النفس كما تقدم.

ولكن العمل الحاصل ـ والحالة هذه ـ هل يكون مجزئاً أم لا إذا خاف تلف نفسه أو عضو من أعضائه أو عقله؟

هذا مما فيه نظر يُطّلع على حقيقة الأمر فيه من قاعدة «الصلاة في الدار المغصوبة» وقد نقل منع الصوم إذا خاف التلف به عن مالك والشافعي، وأنه لا يجزئه إن فعل. ونقل المنع في الطهارة عند خوف التلف، والانتقال إلى التيمم. وفي خوف المرض أو تلف المال احتمال. والشاهد للمنع قوله تعالى: ﴿ولا تَقْتلوا أنفسَكم﴾ [النساء: ٢٩] وإذا كان منهياً عن هذه الأشياء وأشباهها بسبب الخوف، لا من جهة إيقاع نفس تلك العبادات فالأمران مفترقان؛ فإن إدخال المشقة الفادحة على النفس يعقل النهي عنها مجردة عن الصلاة، والصلاة يعقل الأمر بها مجردة عن المشقة. فصارت ذات قولين[١].

وأيضاً فيدخل فيها النظر من قاعدة أخرى. وهي أن يقال: هل قصد الشارع رفع المشقة لأجل أن ذلك حق لله؟ أم لأجل أنها حق للعبد؟ فإن قلنا إنها حق لله فيتجه المنع حيث وجّهه الشارع، وقد رَفع الحرج في الدين، فالدخول فيما فيه الحرج مضاد لذلك الرفع. وإن قلنا إنه حق للعبد فإذ سمح العبد لربه بحظه كانت عبادته صحيحة؟ ولم يتمحض النهي عن تلك العبادة.

والذي يرجح هذا الثاني أمور:

منها: أن قوله تعالى: ﴿ولا تَقْتُلوا أنفُسَكم﴾ [النساء: ٢٩] قد دل بإشارته على أن ذلك من جهة الرفق بالعباد لقوله تعالى: ﴿إنَّ الله كان بِكم رَحيماً﴾ [النساء: ٢٩] يشير بذلك إلى رفع الحرج عنهم لأنه أرفق بهم. وأيضاً فقوله: ﴿وما أرْسَلناك إلاّ رحمةً للعالَمين﴾ [الأنبياء: ١٠٧] وأشباهها من الآيات الدالة على وضع الشريعة لمصالح العباد.

ومنها: ما تقدم من الأدلة على رفع الحرج وإرادة اليسر؛ فإنما يكون النهي منتهضاً مع فرض الحرج والعسر، فإذا فرض ارتفاع ذلك بالنسبة إلى قوم ارتفع النهي. ومما يخص مسألَتنا قيام النبي ﷺ حتى تفطرت قدماه، أو تورمت قدماه؛ والعبادة إذا صارت إلى هذا الحد شقّتْ ولا بد. ولكن المر في طاعة الله يحلو للمحبين، وهو عليه الصلاة والسلام كان

---

(١) أي كما في الصلاة في الدار المغصوبة كما قال، لأن الأمر والنهي المتوجهين إلى العمل يمكن انفكاكهما. والخلاف جار فيما لم يكن هناك تلازم كمسألة الصلاة المذكورة.

إمامهم. وكذلك جاء عن السلف ترداد البكاء حتى عميت أعينهم. وقد روي عن الحسن بن عرفة قال: رأيت يزيد بن هارون بواسط. وهو من أحسن الناس عينين، ثم رأيته بعين واحدة، ثم رأيته وقد ذهبت عيناه، فقلت له: يا أبا خالد ما فعلت العينان الجميلتان؟ فقال: ذهَب بهما بكاء الأسحار. وما تقدم في احتمال مطلق المشقة عن السلف الصالح عاضد لهذا المعنى. فإذاً مَن غَلَّب جانب حق الله تعالى منع بإطلاق، ومن غلب جانب حق العبد لم يمنع بإطلاق، ولكن جعل ذلك إلى خيرته.

فصل

وأما الثاني: فإن المكلف مطلوب بأعمال ووظائف شرعية لا بد له منها، ولا محيص له عنها، يقوم فيها بحق ربه تعالى. فإذا أوغل في عمل شاق فربما قطعه عن غيره، ولا سيما حقوق الغير التي تتعلق به، فيكون عبادته أو عمله الداخل فيه قاطعاً عما كلفه الله به، فيقصر فيه، فيكون بذلك ملوماً غير معذور، إذ المراد منه القيام بجميعها على وجه لا يخل بواحدة منها، ولا بحال من أحواله فيها.

ذكر البخاري عن أبي جحيفة قال: آخى النبي ﷺ بين سلمان وأبي الدرداء، فزار سلمانُ أبا الدرداء، فرأى أم الدرداء وهي زوجة متبذِّلة، فقال لها: ما شأنك؟ قالت: أخوك أبو الدرداء ليس له حاجة في الدنيا. فجاء أبو الدرداء فصنع له طعاماً، فقال له: كل فإني صائم. فقال: ما أنا بآكل حتى تأكل. فأكل. فلما كان الليل ذهب أبو الدرداء يقوم، فقال: نم. فنام، ثم ذهب ليقوم، فقال: نم. فلما كان مِن آخر الليل قال سلمان: قم الآن. فصلينا[١] فقال له سلمان «إن لِرَبِّكَ عليك حقا، ولنفسك عليك حقاً، ولأهلك عليك حقاً، فأعط كلَّ ذي حقٍّ حقَّه» فأتى النبيَّ ﷺ فذكر له ذلك، فقال النبي ﷺ: «صدَقَ سلمان»[٢].

وقوله عليه الصلاة والسلام لمعاذ: «أفتّانٌ أنتَ؟ أو أفاتنٌ أنت؟» ثلاث مرات، «فلولا صلَّيتَ ﴿سبِّح اسمَ ربِّكَ الأعلى﴾ [الأعلى: ١] ﴿والشَّمسِ وضُحَاها﴾ [الشمس: ١] ﴿واللَّيلِ إذا يَغشَى﴾ [الليل: ١] فإنه يصلي وراءك الكبيرُ والضعيفُ وذو الحاجة». وكان الشاكيَ به رجل أقبل بناضحين وقد جنح الليل، فوافق معاذاً يصلي، فترك ناضحيه وأقبل

---

(١) مقتضى السياق (فصليا) بالغائب فتراجع الرواية. والذي في البخاري (صليا) بألف الغائب، ولم يذكروا فيه رواية أخرى.

(٢) جزء من حديث أبي الدرداء مع سلمان رواه البخاري والترمذي.

إلى معاذ، فقرأ سورة البقرة والنساء، فانطلق الرجل. انظره في البخاري[١]. وكذلك حديث «إني لأسمع بكاء الصبي فأتجوز في صلاتي» الحديث[٢].

ويروى عن محمد بن صالح أنه دخل صوامع المنقطعين، ومواضع المتعبدين، فرأى رجلاً يبكي بكاء عظيماً بسبب أن فاتته صلاة الصبح في الجماعة لإطالة الصلاة من الليل.

وأيضاً فقد يعجز الموغل في بعض الأعمال عن الجهاد أو غيره وهو من أهل الغَناء فيه، ولهذا قال في الحديث في داود عليه السلام «كان يصوم يوماً ويفطر يوماً ولا يفِرّ إذا لاقَى»[٣] وقيل لابن مسعود رضي الله عنه. وإنك لتُقِل الصوم. فقال: إنه يشغلني عن قراءة القرآن وقراءة القرآن، أحب إليّ منه. ونحو هذا ما حكى عياض عن ابن وهب أنه آلى أن لا يصوم يوم عرفة أبداً؛ لأنه كان في الموقف يوماً صائماً وكان شديد الحر، فاشتد عليه. قال فكان الناس ينتظرون الرحمة وأنا أنتظر الإفطار. وكره مالكٌ إحياءُ الليل كلّه وقال: لعله يصبح مغلوباً، وفي رسول الله أسوة. ثم قال: لا بأس به ما لم يضر ذلك بصلاة الصبح؛ فإن كان يأتيه الصبح وهو نائم فلا. وإن كان وهو به فتور أو كسل فلا بأس به. فإذا ظهرت علة النهي عن الإيغال في العمل وأنه يسبِّب تعطيل وظائف، كما أنه يسبب الكسل والترك ويبغّض العبادة، فإذا وجدت العلة أو كانت متوقَّعة نُهي عن ذلك. وإن لم يكن شيء من ذلك فالإيغال فيه حسن، وسبب القيام بالوظائف مع الإيغال ما تقدم في الوجه الأول، من غلبة الخوف أو الرجاء أو المحبة.

فإن قيل: دخول الإنسان في العمل وإيغاله فيه ـ وإن كان له وازع الخوف، أو حادي الرجاء، أو حامل المحبة ـ لا يمكن معه استيفاء أنواع العبادات، ولا يتأتى له أن يكون قائماً الليل، صائماً النهار، واطئاً أهله، إلى أشباه ذلك من مواصلة الصيام مع القيام على الكسب للعيال، أو القيام بوظائف الجهاد على كمالها. وكذلك إدامة الصلاة مع إغاثة العباد، وإغاثة اللهفان. وقضاء حوائج الناس، وغير ذلك من الأعمال؛ بل كثير منها تضادّ أعمالاً أخر بحيث لا يمكن الاجتماع فيها، وقد لا تضادّها ولكن تؤثر فيها نقصاً، وتزاحمُ

---

(١) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا الترمذي بلفظ (أفتان).

(٢) «إني لأدخل في الصلاة وأنا أريد أن أطيلها، فأسمع بكاء الصبي فأتجوز في صلاتي، لما أعلمه من وجد أمه من بكائه» أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا أبا داود.

(٣) في حديث عبد الله بن عمرو لما حلف ليصومن النهار وليقومن الليل ما عاش قال له رسول الله ﷺ: «فصم يوماً وأفطر يوماً. فذلك صوم داود عليه السلام. وهو أعدل الصيام ـ أو أفضل الصيام» أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا الترمذي.

الحقوق على المكلف معلوم غير مجهول فكيف يمكن القيام بجميع الحقوق أو بأكثرها والحالة هذه؟ ولهذا جاء: «مَنْ يُشَادَّ هذا الدينَ يَغلبْه»[١]. «وأيضاً» فإن سُلِّم مثل هذا في أرباب الأحوال ومسقطي الحظوظ، فكيف الحال مع إثباتها والسعي فيها والطلب لها؟

فالجواب أن الناس كما تقدم ضربان:

أحدهما: أرباب الحظوظ. وهؤلاء لا بد لهم من استيفاء حظوظهم المأذون لهم فيها شرعاً، لكن بحيث لا يُخلّ بواجب عليهم، ولا يضر بحظوظهم.

فقد وجدنا عدم الترخص في مواضع الترخص بالنسبة إليهم موقعاً في مفسدة أو مفاسد يعظم موقعها شرعاً، وقطع العوائد المباحة قد بويع في المحرمات. وكذلك وجدنا المرور مع الحظوظ مطلقاً خروجاً عن ربقة العبودية؛ لأن المسترسل في ذلك على غير تقييد مُلقٍ حكمةَ الشرع عن نفسه، وذلك فساد كبير. ولرفع هذا الاسترسال جاءت الشرائع. كما أن ما في السموات وما في الأرض مسخّر للإنسان[٢].

فالحق الذي جاءت به الشريعة هو الجمع بين هذين الأمرين تحت نظر العدل: فيأخذ في الحظوظ ما لم يخل بواجب، ويترك الحظوظ ما لم يؤد الترك إلى محظور، ويبقى في المندوب والمكروه على توازن: فيندب إلى فعل المندوب الذي فيه حظه كالنكاح مثلاً؛ وينهى عن المكروه الذي لا حظ فيه عاجلاً، كالصلاة في الأوقات المكروهة؛ وينظر في المندوب الذي لا حظ له فيه، وفي المكروه الذي له فيه حظ ـ أعني الحظ العاجل ـ فإن كان ترك حظه في المندوب[٣] يؤدي لما يكره شرعاً، أو لترك مندوب هو أعظم أجراً، كان استعماله الحظ وترك المندوب أولى؛ كترك التمتع بزوجته المؤدي إلى التشوف إلى

---

(١) روى الغزالي في الأحياء (لا تشادوا هذا الدين فإنه متين، فمن يشاده يغلبه فلا تبغض إلى نفسك عبادة الله) قال عنه العراقي من حديث أبي هريرة (لن يشاد هذا الدين أحد إلا غلبه) رواه البخاري.
أقول: رأيت في كتاب مجمع الزوائد عن بريدة الأسلمي حديثاً رواه أحمد ورجاله موثقون جاء في آخره: (فإنه من يشاد هذا الدين يغلبه) وقال في كتاب أسنى المطالب خبر (من يشاد هذا الدين يغلبه) رواه العسكري وغيره. وفي البخاري (إن الدين يسر الخ..).

(٢) ومهيأ لحظوظه. فالمطلوب الاعتدال، فلا حرمان مما هيأه الله له، ولا استرسال فيه.

(٣) أي فإن كان ترك حظ من حظوظه بسبب فعله مندوباً لا حظ لنفسه فيه، يؤدي إلى فعل مكروه شرعاً أو إلى ترك مندوب آخر أفضل منه، كان استعماله لحظه بترك هذا المندوب المؤدي فعله لأحد هذين الأمرين أولى به. وذلك كما إذا كان اشتغاله بنافلة الصلاة يحول بينه وبين التمتع بزوجته، فيؤدي ذلك إلى تطلعه للأجنبيات وتشوقه للنظر إليهن. فيكون ترك النافلة وتمتعه بزوجه أولى.

الأجنبيات، حسبما نبّه عليه حديث[١] «إذا رأى أحدُكُم امرأةً فأعْجَبَتْهُ» الخ[٢]. وكذلك ترك الصوم[٣] يوم عرفة، أو لأجل أن يقوي على قراءة القرآن. وفي الحديث: «إنكم قد استقبلتم عدوّكم والفِطْر أقوى لكم»[٤]. وكذلك إن كان ترك المكروه الذي له فيه حظ يؤدي إلى ما هو أشد كراهة منه. غُلّب الجانب الأخف؛ كما قال الغزالي: إنه ينبغي أن يقدم طاعة الوالدين في تناول المتشابهات، على التورع عنها مع عدم طاعتهما؛ فإنّ تناول المتشابهات للنفس فيها حظ، فإذا كان فيها اشتباه طُلب التورع عنها وكره تناولها لأجله؛ فإن كان في تناولها رضى الوالدين رجح جانب الحظ هنا، بسبب ما هو أشد في الكراهية، وهو مخالفة الوالدين، ومثله ما روي عن مالك: أنَّ طلب الرزق في شبهة أحسنُ من الحاجة إلى الناس.

فالحاصل أن الحظوظ لأصحاب الحظوظ تزاحم الأعمال، فيقع الترجيح بينها، فإذا تعين الراجح ارتكاب وترك ما عداه، وبسطُ هذه الجملة هي عمدة كلام الفقهاء في تفاريع الفقه.

والثاني: أهل إسقاط الحظوظ. وحكمهم حكم الضَرب الأول في الترجيح بين الأعمال. غير أن سقوط حظوظهم لعزوب أنفسهم عنها مَنع الخوف عليهم من الانقطاع وكراهية الأعمال، ووفَّقهم في الترجيح بين الحقوق، وأنهضهم من الأعمال بما لم ينهض به غيرهم. فصاروا أكثر أعمالاً، وأوسع مجالاً في الخدمة. فيسعهم من الوظائف الدينيّة المتعلقة بالقلوب والجوارح ما يستعظمه غيرهم ويعدّه في خوارق العادات، وأما أنّه يمكنهم القيام بجميع ما كُلّفه العبد وندب إليه على الجملة فمتعذر، إلا في المنهيات، فإنه تركٌ بإطلاق، ونفي أعمال لا أعمال، والنفي العام ممكن الحصول بخلاف الإثبات العام. ولما سقطت حظوظهم صارت عندهم لا تُزاحم الحقوق إلا من حيث الأمر، كقوله: «إن لنفسك عليك حقاً»[٥] وحقه من حيث هو حق له ضعيف عنده أو ساقط، فصار غيره عنده

---

(١) رواه مسلم.

(٢) أي فإنه يفيد أن التمتع بالزوجة يكسر من الشهوة حتى لا ينبعث إلى النظر للأجنبيه.

(٣) مثال لما كان فيه فعل المندوب يؤدي إلى ما يكره شرعاً، وهو كراهة العبادة والملل منها. وما بعده مثال لما يؤدي إلى ترك مندوب هو أعظم منه أجراً ـ ومثله ما في الحديث بعده ـ ويؤخذ منه أن قراءة القرآن أفضل من الصوم. والمثالان إشارة لما تقدم عن ابن مسعود وابن وهب.

(٤) أخرجه في الجامع الصغير عن أحمد ومسلم. وفي نيل الأوطار عن أحمد ومسلم وأبي داود ـ واللفظ فيهما (أنكم مصبحو عدوكم الخ).

(٥) تقدم (ج ١ ـ ص ١١٦).

أقوى من حظ نفسه، فحظه أيضاً آخر الأشياء المستحقة، وإذا سقطت الحظوظ لحق ما هو بدل عنها، لأن زمان طلب الحظ لا يبقى خالياً، فدخل فيه من الأعمال كثير. وإذا عمل على حظه من حيث الأمر فهو عبادة كما سيأتي، فصار عبادة بعدما كان عادة، فهو ساقط من جهته، ثابت من جهة الأمر، كسائر الطاعات. ومن هنا صار مُسقط الحظ أعبد الناس، بل يصير أكثر عمله في الواجبات. وهنا مجال رحب، له موضع غير هذا.

فصل[١]

ما تقدم ذكره إنما هو فيما كان من الأعمال يتسبب عنه مشقة وهو من المأذون فيه، فإن كان غير مأذون فيه وتسبب عنه مشقة فادحة فهو أظهر في المنع من ذلك التسبب، لأنه زاد على ارتكاب النهي إدخالَ العنت والحرج على نفسه.

إلا أنه قد يكون في الشرع[٢] سبباً لأمر شاق على المكلف، ولكن لا يكون قصدٌ من الشارع لإدخال المشقة عليه، وإنما قصد الشارع جلب مصلحة أو درء مفسدة؛ كالقصاص والعقوبات الناشئة عن الأعمال الممنوعة، فإنها زجرٌ للفاعل وكفٌّ له عن مواقعة مثل ذلك الفعل، وعظةٌ لغيره أن يقع في مثله أيضاً. وكون هذا الجزاء مؤلماً وشاقاً مُضاهٍ لكون قطع اليد المتأكّلة، وشرب الدواء البشيع، مؤلماً وشاقاً. فكما لا يقال للطبيب إنه قاصد للإيلام بتلك الأفعال، فكذلك هنا؛ فإن الشارع هو الطبيب الأعظم. والأدلة المتقدمة في أن الله لم يجعل في الدين من حرج ولا يريد جعله فيه. ويشبه هذا ما في الحديث من قوله: «ما ترددتُ في شيءٍ أنا فاعلُه تردُّدي في قبضِ نَفْسِ عبدي المؤمن، يكره الموت وأنا أكرهُ مساءته. ولا بد له من الموت»[٣]؛ لأن الموت لما كان حتماً على المؤمن، وطريقاً إلى وصوله إلى ربه، وتمتعه بقربه في دار القرار، صار في القصد إليه معتبراً، وصار من جهة المساءة فيه مكروهاً[٤]. وقد يكون لاحقاً بهذا المعنى النذور التي يشق على الإنسان الوفاء بها؛ لأن المكلف لما أريح من مقتضياتها كان التزامها مكروهاً، فإذا وقع وجب الوفاء بها من حيث هي عبادات وإن شقت، كما لزمت العقوبات بناء على التسبب فيها. حتى إذا

---

(١) تكميل للمقام ببيان أن الأعمال المنهي عنها إذا تسبب عنها مشقة فإن الشارع لا يقصد فيها المشقة أيضاً وإن جاءت في الطريق بسبب المكلف.

(٢) لعل فيه سقط (ما يكون).

(٣) رواه البخاري.

(٤) أي غير مقصود ما فيه من جهة المكروهية، ولكنه مقصود من جهة أنه موصل إلى السعادة. وإنما كان شبيهاً ولم يكن مما تقدم لأنه ليس في موضوع التكاليف الدنيوية.

كانت النذور فيما ليس بعبادة، أو كانت في عبادة لا تطاق وشرعت لها تخفيفات، أو كانت مصادمة لأمر ضروري أو حاجي في الدين، سقطت؛ كما إذا حلف بصدقة ماله فإنه يجزئه الثلث، أو نذر المشي إلى مكة راجلاً فلم يقدر فإنه يركب ويُهدي، أو كما إذا نذر أن لا يتزوج، أو لا يأكل الطعام، فإنه يسقط حكمه، إلى أشباه ذلك فانظر كيف صحبه الرفق الشرعي فيما أدخل نفسه فيه من المشقات.

فعلى هذا كون الشارع لا يقصد إدخال المشقة على المكلف عام في المأمورات والمنهيات.

ولا يقال إنه قد جاء في القرآن: ﴿فمن اعتدَى عليكم فاعتدُوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾ [البقرة: ١٩٤] فسمى الجزاء اعتداء، وذلك يقتضي القصد إلى الاعتداء، ومدلوله المشقة الداخلة على المعتدي.

لأنا نقول: تسمية الجزاء المرتب على الاعتداء اعتداءً مجازٌ معروف مثله في كلام العرب. وفي الشريعة من هذا كثير، كقوله تعالى: ﴿الله يَستهزئُ بهم﴾ [البقرة: ١٥] ﴿ومَكَرُوا ومَكَر الله﴾ [آل عمران: ٥٤] ﴿إنهم يَكيدون كَيداً* وأَكيدُ كَيْداً﴾ [الطارق: ١٥، ١٦] إلى أشباه ذلك. فلا اعتراض بمثل ذلك.

فصل(١)

وقد تكون المشقة الداخلة على المكلف من خارج، لا بسببه ولا بسبب دخوله في عمل تنشأ عنه. فههنا ليس للشارع قصد في بقاء ذلك الألم وتلك المشقة والصبر عليها، كما أنه ليس له قصد في التسبب في إدخالها على النفس. غير أن المؤذيات والمؤلمات خلقها الله تعالى ابتلاءً للعباد وتمحيصاً، وسلطها عليهم كيف شاء ولما شاء: ﴿لاَ يُسأل عمَّا يَفْعل وهم يُسألون﴾ [الأنبياء: ٢٣] وفُهِم من مجموع الشريعة الإذن في دفعها على الإطلاق، رفعاً للمشقة اللاحقة، وحفظاً على الحظوظ التي أذن لهم فيها، بل أذن في التحرز منها عند توقعها وإن لم تقع، تكملة لمقصود العبد، وتوسعة عليه، وحفظاً على تكميل الخلوص في التوجه إليه، والقيام بشكرالنعم.

فمن ذلك الإذن في دفع ألم الجوع والعطش، والحر والبرد، وفي التداوي عند وقوع الأمراض، وفي التوقي من كل مؤذ آدمياً كان أو غيره، والتحرز من المتوقعات حتى يقدم

---

(١) هذا مقابل لسائر ما تقدم في موضوع لحوق المشقات، تكميلاً للمقام.

العدة لها. وهكذا سائر ما يقوم به عيشه في هذه الدار من درء المفاسد وجلب المصالح. ثم رتب له مع ذلك دفع المؤلمات الأخروية، وجلب منافعها بالتزام القوانين الشرعية. كما رتب له ذلك فيما يتسبب عن أفعاله. وكون هذا مأذوناً فيه معلوم من الدين ضرورة.

إلا أن هذا الدفع المأذون فيه إن ثبت انحتامه فلا إشكال في علمنا أن الشارع قصد رفع تلك المشقة؛ كما أوجب علينا دفع المحاربين، والساعين على الإسلام والمسلمين بالفساد، وجهاد الكفار القاصدين لهدم الإسلام وأهله. ولا يعتبر هنا جهة التسليط والابتلاء؛ لأنا قد علمنا بإيجاب الدفع أن ذلك مُلغى في التكليف، وإن كان معتبراً في العقد الإيماني. كما لا تعتبر[1] جهة التكليف ابتداء، وإن كان في نفسه ابتلاء؛ لأنه طاعة أو معصية من جهة العبد، خَلقٌ للرب، فالفعل والترك فيه بحسب ما يخلق الله في العبد، فليس له في الأصل حيلة إلا الاستسلام لأحكام القضاء والقدر. فكذلك هنا.

وأما إن لم يثبت انحتام الدفع فيمكن اعتبار جهة التسليط والابتلاء، وأن ذلك الشاق مرسل من المسلَّط المُبْلى، فيستسلم العبد للقضاء. ولذلك لما لم يكن التداوي محتماً تركه كثير من السلف الصالح، وأذن عليه الصلاة والسلام في البقاء على حكم المرض؛ كما في حديث السوداء المجنونة[2] التي سألت النبي ﷺ أن يدعو لها فخيّرها في الأجر مع البقاء على حالتها، أو زوال ذلك. وكما في الحديث: «ولا يكْتَوُون وعلى ربهم يتوكلون»[3]. ويمكن اعتبار جهة الحظ بمقتضى الإذن ويتأيد بالندب؛ كما في التداوي حيث قال عليه الصلاة والسلام: «تَداوَوْا فإن الذي أنزلَ الداءَ أنزل الدواء»[4] وأما إن ثبتت الإباحة فالأمر أظهر.

---

(١) أي فكما أن التكليف نفسه ابتلاء كما بينه بقوله (لأنه الخ) ولا يعتبر فيه هذا الابتلاء، بل طولب المكلف بالامتثال. فكذلك هنا طولب المكلف بما يدفع هذا الابتلاء الذي ينزل به من الأمراض وغيره. وبعبارة أخرى: إذا كان ابتداء التكليف العام وأصله ابتلاء، ولم يعتبر ذلك حتى يمنع توجهه للمكلفين ليعملوا على ما فيه النجاة من هذا الابتلاء، فكذا هذا التكليف الخاص المطلوب به دفع ابتلاء خاص من ألم الجوع مثلاً يكون تكليفاً مقبولاً، ولا يعتبر الابتلاء مانعاً من توجهه.

(٢) كان الأولى أن يقول (التي كانت تصرع) كما هي عبارة الحديث.

(٣) الحديث أخرجه مسلم ولفظه «يدخل الجنة من أمتي سبعون ألفاً بغير حساب». قيل: من هم يا رسول الله؟ قال: «الذين لا يكتوون، ولا يسترقون، ولا يتطيرون، وعلى ربهم يتوكلون الخ . . .».

(٤) تقدم (ج ١ - ص ١٣٦).

وهنا انقضى الكلام على الوجه الثالث[١] من أوجه المشقات المفهومة من إطلاق اللفظ، وبقي الكلام على الوجه الرابع، وذلك مشقة مخالفة الهوى، وهي:

المسألة الثامنة:

وذلك أن مخالفة ما تهوى الأنفس شاق عليها، وصعب خروجها عنه؛ ولذلك بلغ أهل الهوى في مساعدته مبالغ لا يبلغها غيرهم، وكفى شاهداً على ذلك حال المحبين، وحال من بعث إليهم رسول الله ﷺ من المشركين وأهل الكتاب، وغيرهم ممن صمم على ما هو عليه، حتى رضُوا بإهلاك النفوس والأموال ولم يرضَوا بمخالفة الهوى، حتى قال تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وأَضَلَّه الله على عِلم﴾ [الجاثية: ٢٣] الآية! وقال: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وما تَهْوَى الأَنْفُس﴾ [النجم: ٢٣] وقال: ﴿أَفَمَنْ كانَ على بيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ كَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءَ عملِهِ واتَّبِعُوا أَهْوَاءَهم﴾ [محمد: ١٤] وما أشبه ذلك.

ولكن الشارع إنما قصد وضع الشريعة إخراج المكلف عن اتباع هواه، حتى يكون عبداً لله. فإذاً مخالفة الهوى ليست من المشقات المعتبرة في التكليف، وإن كانت شاقة في مجاري العادات؛ إذ لو كانت معتبرة حتى يشرع التخفيف لأجل ذلك، لكان ذلك نقضاً لما

---

(١) عقد المسألة السابعة لمسمى لفظ المشقة في الوجه الثالث، فتكلم عنه في أولها وفرق بين ما يعد مشقة معتادة وما لا يعد وإن كان فيه كلفة، وانجر به الكلام إلى أن الشارع لا يقصد المشقة المعتادة الحاصلة في التكاليف، كما لا يقصد غير المعتادة، بل يقصد الفعل من جهة كونه مصلحة عائدة على المكلف فقط، ثم رتب على ذلك في الفصل الأول أنه ليس للمكلف أن يقصد المشقة في التكليف نظراً إلى عظم أجرها، ثم ذكر في الفصل الثاني أن الأعمال المأذون فيها إذا تسبب عنها مشقة فإما أن تكون معتادة أو غير معتادة، وتوسع في تفاصيل غير المعتادة التي هي محل مشروعية الرخص، وخارجة عما عقدت له المسألة، ثم مد النفس في تفاصيل غير المعتادة التي تتسبب عن العبادة إما لخوف الانقطاع عن العمل أو كراهيته، وإما لمزاحمة الوظائف المطلوبة من العبد بعضها لبعض، وذلك في الفصلين الثاني والثالث، ثم أكمل المقام في الفصل الرابع بالأفعال غير المأذون فيها في مقابلة موضوع الفصل الثاني الذي قيده في الفصل الرابع بالأفعال غير المأذون فيها في مقابلة موضوع الفصل الثاني الذي قيده بالمأذون فيها، ثم ذكر فصلاً خامساً لمجرد إكمال الكلام في مطلق المشقة. وبمراجعة هذه الفصول لا تجد منها فصلاً خاصاً بالوجه الثالث، بل عنايته كما رأيت بالوجهين الأول والثاني أكثر من عنايته بالوجه الثالث وما يشبهه، الذي فيه المشقة غير معتادة ولكنها صارت عند قوم كالمعتادة ثم قال في آخر المسألة (وهنا انقضى الكلام على الوجه الثالث) فهذا الصنيع غير موجه، وكان يحسن به أن يضع كل مبحث مما اشتملت عليه تلك الفصول في محله الخاص به من تلك الوجوه الثلاثة حتى تمتاز المباحث بعضها عن بعض ويظهر ارتباطها بتلك الوجوه.

وضعت الشريعة له، وذلك باطل، فما أدى إليه مثله. وبيان هذا المعنى مذكور بعد إن شاء الله.

المسألة التاسعة:

كما أن المشقة تكون دنيوية، كذلك تكون أخروية؛ فإن الأعمال إذا كان الدخول فيها يؤدي إلى تعطيل واجب أو فعل محرم، فهو أشد مشقة ـ باعتبار الشرع ـ من المشقة الدنيوية التي هي غير مخلة بدين. واعتبار الدين مقدم[١] على اعتبار النفس وغيرها في نظر الشرع. وكذلك هنا[٢]. فإذا كان كذلك فليس للشارع قصد[٣] في إدخال المشقة من هذه الجهة. وقد تقدم من الأدلة التي يدخل[٤] تحتها هذا المطلب ما فيه كفاية.

المسألة العاشرة:

قد تكون المشقة الناشئة من التكليف تختص بالمكلف وحده؛ كالمسائل المتقدمة. وقد تكون عامة[٥] له ولغيره. وقد تكون داخلة على غيره بسببه.

ومثال العامة له ولغيره كالوالي المفتقرَ إليه لكونه ذا كفاية فيما أسند إليه، إلا أن الولاية

---

(١) أي أن أصول الدين تقدم على اعتبار النفس والأعضاء. فإذا توقف حفظ الدين على المخاطرة بالنفس أو الأعضاء قدم الدين؛ ولذا وجب الجهاد لحفظ الدين وإن أدى إلى ضياع كثير من النفوس، أما غير أصول الدين فأنت تعلم أن الأمر فيها غير ذلك، فكثيراً ما يسقط الشارع واجبات دينية محافظة على النفس متى من نحو المرض. وحينئذ فليس اعتبار الأمور الدينية مقدماً على النفس ولا على المال في كل شيء. والمقام يحتاج إلى بسط أوفى من هذا ولذا قال صاحب التحرير في موضوع الضروريات الخمس: (إن حفظ الدين يكون بوجوب الجهاد وعقوبة الداعي إلى البدع) فلا شك أن هذا فيما يتعلق بأصول الدين. وسيأتي في المسألة العاشرة ما يحتاج فيه إلى الترجيح بين مصلحتين قد تكون إحداهما دينية والأخرى دنيوية. فلو كانت الدينية تقدم مطلقاً ما كان هناك حاجة إلى الترجيح المذكور.

(٢) أي فالمشقة الدينية مقدمة في الاعتبار على الدنيوية.

(٣) أي فمع كونه يقدم ما فيه حفظ الدين ـ مع كونه مشقته أعظم ـ على ذي المشقة الدنيوية الصرفة، فإنه لا يقصد إدخال هذه المشقة على المكلف، ولكنها جاءت في طريق حفظ الدين غير مقصودة.

(٤) لأنه داخل في عموم المشقة التي برهن على أن الشارع لم يقصدها في التكليف مطلقاً وإن جاءت في طريق امتثال التكليف.

(٥) هذا نوع آخر من المشقة ليس داخلاً في المعاني الأربعة التي تقدمت، لأن تلك كانت المشقة فيها حاصلة من نفس الفعل، وهنا حصول المشقة يحدث من التعارض للوظائف التي تناط بالمكلف، فإذا قدم بعضها على بعض حصل له ولغيره ضرر أو لغيره فقط، مع كون أصل الفعل المطلوب لم يلاحظ فيه مشقة خارجة عن المعتاد: فالمشقة هنا تحصل من عدم العمل، عكس المعاني الأربعة السابقة.

تشغله عن الانقطاع إلى عبادة الله والأنس بمناجاته، فإنه إذا لم يقم بذلك عم الفساد والضرر، ولحقه من ذلك ما يلحق غيره.

ومثال الداخلة على غيره دونه كالقاضي والعالم المفتقر إليهما، إلا أن الدخول في الفتيا والقضاء يجرهما إلى ما لا يجوز[١]، أو يشغلهما عن مهم ديني أو دنيوي، وهما إذا لم يقوما بذلك عم الضرر غيرهما من الناس. فقد نشأ هنا عن طلبهما لمصالحهما المأذون فيها والمطلوبة منهما فساد عام.

وعلى كل تقدير فالمشقة من حيث هي غير مقصودة للشارع تكون غير مطلوبة، ولا العمل المؤدي إليها[٢] مطلوباً كما تقدم بيانه. فقد نشأ هنا نظر في تعارض مشقتين؛ فإن المكلف إن لزم من اشتغاله بنفسه فساد ومشقة لغيره، فيلزم أيضاً من الاشتغال بغيره فساد ومشقة في نفسه. وإذا كان كذلك تصدى النظر في وجه اجتماع المصلحتين مع انتفاء المشقتين إن أمكن ذلك[٣]؛ وإن لم يمكن فلا بد من الترجيح. فإذا كانت المشقة العامة أعظم، اعتبر جانبها وأهمل جانب الخاصة[٤]. وإن كان بالعكس فالعكس. وإن لم يظهر ترجيح فالتوقف، كما سيأتي ذكره في كتاب التعارض والترجيح إن شاء الله.

المسألة الحادية عشرة:

حيث تكون المشقة الواقعة بالمكلف في التكليف خارجةً عن معتاد المشقات في الأعمال العادية، حتى يحصل بها فساد ديني أو دنيوي، فمقصود الشارع فيها الرفع على الجملة؛ وعلى ذلك دلت الأدلة المتقدمة؛ ولذلك شرعت فيها الرخص مطلقاً.

وأما إذا لم تكن خارجة عن المعتاد، وإنما وقعت على نحو ما تقع المشقة في مثلها من الأعمال العادية، فالشارع وإن لم يقصد وقوعها فليس بقاصد لرفعها أيضاً. والدليل

---

(١) من الأمور التي تعرض في القضاء غير الجور في الحكم، فليس القاضي معصوماً، وقد يجره الأمر إلى الجور أيضاً. وهذا ما دعا مثل أبي حنيفة إلى التنحي عنه مع توجيه الأذى إليه بسبب التنحي، فلا يظهر وجه للانتقاد من بعض الناظرين هنا على ذلك.

(٢) أي إلى المشقة الخارجة عن المعتاد، كما سبق. وكما هو مساق كلام المؤلف هنا. أو يقال إن العمل المؤدي إلى المشقة من حيث تأديته إليها لا يطلب، والطلب إنما هو من جهة كونه مصلحة كما سبق مثله.

(٣) كأن تكون مشقته من حيث عيش عياله، فتقوم له الأمة بذلك ويقوم لها بوظيفة القضاء أو العلم أو الجندية التي تضرر بعدمها. وبهذا تجتمع المصلحتان وتنتفي المشقتان.

(٤) كما إذا كان التعارض بين وظيفة عامة تتعين عليه، وبين مهم ديني غير متأكد عليه.

على ذلك أنه لو كان قاصداً لرفعها لم يكن بقاء التكليف معها؛ لأن كل عمل عادي أو غير عادي يستلزم تعباً وتكليفاً على قدره، قَلّ أو جَلّ؛ إما في نفس العمل المكلف به، وإما في خروج المكلف عما كان فيه إلى الدخول في عمل التكليف، وإما فيهما معاً. فإذا اقتضى الشرع رفع ذلك التعب، كان ذلك اقتضاءً لرفع العمل المكلف به من أصله. وذلك غير صحيح. فكان مما يستلزمه غير صحيح.

إلا أن هنا نظراً[1]، وهو أن التعب والمشقة في الأعمال المعتادة مختلفة باختلاف تلك الأعمال: فليست المشقة في صلاة ركعتي الفجر، كالمشقة في ركعتي الصبح، ولا المشقة في الصلاة كالمشقة في الصيام، ولا المشقة في الصيام كالمشقة في الحج، ولا المشقة في ذلك كله كالمشقة في الجهاد، إلى غير ذلك من أعمال التكليف. ولكن كل عمل في نفسه له مشقة معتادة فيه، توازي مشقة مثله من الأعمال العاديّة. فلم تخرج عن المعتاد على الجملة. ثم إن الأعمال المعتادة[2] ليست المشقة فيها تجري على وزان واحد، في كل وقت، وفي كل مكان، وعلى كل حال. فليس إسباغ الوضوء في السَّبَرات[3]، يساوي إسباغه في الزمان الحار، ولا الوضوءُ مع حضرة الماء من غير تكلف في استقائه، يساويه مع تجشم طلبه أو نزعه من بئر بعيدة. وكذلك القيام إلى الصلاة من النوم في قِصَر الليل أو في شدة البرد، مع فعله على خلاف ذلك.

وإلى هذا المعنى أشار القرآن بقوله تعالى: ﴿ومِنَ الناسِ مَن يقولُ آمنّا بالله، فإذا أوذِيَ في الله[4] جَعلَ فِتْنَةَ الناس كعذَابِ الله﴾ [العنكبوت: ١٠] بعد قوله: ﴿آلم أحَسِبَ الناسُ أن يُتْركوا أن يَقُولوا آمنّا وهُمْ لا يُفْتَنُون﴾ [العنكبوت: ١] إلى آخرها. وقوله: ﴿وإذْ زَاغَتِ الأَبْصارُ وبَلَغَتِ القلوبُ الحَناجِرَ وتَظُنُّونَ بالله الظنونا. هُنَالِكَ ابْتُلِيَ المؤمِنُونَ وزُلزِلُوا زِلْزالاً شَدِيداً﴾ [الأحزاب: ١٠، ١١] ثم مدح الله من صبر على ذلك وصدق في وعده،

---

(١) هذا هو محل الفائدة من هذه المسألة، يحقق فيه أن المشقة المعتادة نسبية يحتاج فهمها إلى دقة نظر بالنسبة لكل عمل في ذاته، حتى لا يختلط أنواع المشقات فتختلط الأحكام المترتبة عليها.

(٢) أي من أعمال التكليف، بدليل سابقه ولاحقه.

(٣) جمع سبرة بفتح فسكون وهي الغداة الباردة.

(٤) أي فالإيمان قد يستتبع الوفاء بواجباته مشقات وفتناً يجب الصبر عليها، ولا تعد خارجة عن المعتاد في موضوع الإيمان، وهو من أعمال التكليف. وآية الأحزاب فيها مشقة الجهاد دفاعاً عن الدين، وطبيعة الجهاد تقتضي مثل هذه المشقة ولا تكون خارجة عن المعتاد في الجهاد وإن كانت هي في نفسها شاقة. ومدحهم بالصدق فيما عاهدوا الله عليه يقتضي أن ذلك من لوازم عقد الإيمان، وأنه يلزمه الصبر على المشقات بالجهاد وغيره في سبيل المحافظة عليه.

بقوله: ﴿رِجالٌ صَدَقُوا ما عاهَدُوا الله عليه﴾ [الأحزاب: ٢٣] الآية! وقصة[1] كعب بن مالك وصاحبيه رضي الله عنهم في تخلفهم عن غزوة تبوك، ومنع [2] رسول الله ﷺ من مكالمتهم، وإرجاء أمرهم ﴿حتى إذا ضاقَتْ عليهمُ الأرضُ بما رَحُبَتْ وضاقَتْ عليهم أنفُسُهم﴾ [التوبة: ١١٨] وكذلك ما جاء في نكاح الإماء[3] عند خشية العنت، ثم قال: ﴿وأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لكم﴾ [النساء: ٢٥].

إلى أشباه ذلك، مما يدل على أن المشقة قد تبلغ في الأعمال المعتادة ما يظن أنه غير معتاد، ولكنه في الحقيقة معتاد، ومشقته في مثلها مما يعتاد؛ إذ المشقة في العمل الواحد لها طرفان وواسطة: «طرف أعلى» بحيث لو زاد شيئاً لخرج عن المعتاد، وهذا لا يخرجه عن كونه معتاداً، و«طرف أدنى» بحيث لو نقص شيئاً لم يكن ثم مشقة تنسب إلى ذلك العمل، و«واسطة» هي الغالب والأكثر. فإذا كان كذلك فكثير مما يظهر ببادىء الرأي من المشقات أنها خارجة عن المعتاد، لا يكون كذلك لمن كان عارفاً بمجاري العادات. وإذا لم تخرج عن المعتاد لم يكن للشارع قصد في رفعها، كسائر المشقات المعتادة في الأعمال الجارية على العادة؛ فلا يكون فيها رخصة. وقد يكون الموضع مشتبهاً فيكون محلاً للخلاف.

فحيث قال الله تعالى: ﴿انْفِروا خِفافاً وثِقالاً﴾ [التوبة: ٤١] ثم قال: ﴿إلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكم عذاباً أليماً﴾ [التوبة: ٣٩] كان هذا موضع شدة؛ لأنه يقتضي أن لا رخصة أصلاً في التخلف، إلا أنه ـ بمقتضى الأدلة على رفع الحرج ـ محمول على أقصى الثقل في الأعمال المعتادة، بحيث يتأتى النفير ويمكن الخروج. وقد كان اجتمع في غزوة تبوك أمران: شدة الحر، وبعد الشقة، زائداً على مفارقة الظلال، واستدرار الفواكه والخيرات. وذلك كله زائد في مشقة الغزو زيادة ظاهرة، ولكنه غير مخرج لها عن المعتاد؛ فلذلك لم

---

(١) تقدم تخريجها (ج ١ ـ ص ٣٢٦).

(٢) ربما يقال أن هذا ليس تكليفاً لهم، ولكنه نوع من العقوبة، لأن غيرهم هو الذي كلف بهجرهم، ولم يكلفوا إلا بهجر نسائهم في آخرة المدة تقريباً، وليس هذا من المشقات التي يتوهم فيها الخروج عن المعتاد، فما هو الذي كان يمكنهم فعله ليخلصوا من عقوبة الهجر فلم يفعلوه؟.

(٣) أي المشقة في عدم إباحة التزوج بهن إلا عند بلوغ الأمر خوف الزنا. أما ما قبل ذلك من شدة الداعية إلى النكاح فلا يعتد به وإن كان مشقة، ومع وجود المشقة التي اعتبرت هنا في الرخصة فقد ندب إلى الصبر عند نكاحهن. فدل على أن المشقة في هذا الباب تقدر بحسبها فيه، لا بحسب نسبتها إلى المشقات في الأبواب الأخرى.

يقع في ذلك رخصة. فكذلك أشباهها. وقد قال تعالى: ﴿ولَنَبْلُوَنَّكُم حتى نَعلَمَ المجاهِدينَ مِنكم والصابرينَ ونَبْلُوَ أَخْبَارَكُم﴾ [محمد: ٣١].

وقد قال ابن عباس في قوله تعالى: ﴿وما جَعَلَ عليكم في الدِّينِ مِن حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] إنما ذلك سعة الإسلام ما جعل الله من التوبة والكفارات. وقال عكرمة: ما أحل لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع. وعن عبيد بن عمير أنه جاء في ناس من قومه إلى ابن عباس فسأله عن الحرج. فقال: أولستم العرب؟! ثم قال: ادع لي رجلاً من هذيل فقال: ما الحرج فيكم؟ قال: الحَرَجةُ من الشجر ما ليس له مخرج. قال ابن عباس: ذلك الحرج ما لا مخرج له. فانظر كيف جعل الحرج ما لا مخرج له، وفسر رفعه بشرع التوبة والكفارات. وأصل الحرج الضيق. فما كان من معتادات المشقات في الأعمال المعتاد مثلها فليس بحرج لغة ولا شرعاً، كيف وهذا النوع من الحرج وضع لحكمة شرعية، وهي التمحيص والاختبار، حتى يظهر في الشاهد ما علمه الله في الغائب. فقد تبين إذاً ما هو من الحرج مقصود الرفع، وما ليس بمقصود الرفع. والحمد لله.

فصل

قال ابن العربي: «إذا كان الحرج في نازلة عامة في الناس فإنه يسقط؛ وإذا كان خاصاً لم يعتبر عندنا. وفي بعض أصول الشافعي اعتباره» انتهى ما قال.

وهو مما ينظر فيه.

فإنه إن عنى بالخاص الحرج الذي في أعلى مراتب المعتاد، فالحكم كما قال؛ ولا ينبغي أن يختلف فيه؛ لأنه إن كان من المعتاد فقد ثبت أن المعتاد لا إسقاط فيه، وإلا لزم في أصل التكليف. فإن تصور وقوع اختلاف فإنما هو مبني على أن ذلك الحرج من قبيل المعتاد، أو من قبيل الخارج عن المعتاد، لا أنه مختلف فيه مع الاتفاق على أنه من أحدهما. وأيضاً فتسميته خاصاً يشاحُّ فيه؛ فإنه بكل اعتبارٍ عامٌّ غير خاص، إذ ليس مختصاً ببعض المكلفين على التعيين دون بعض.

وإن عنى بالحرج ما هو خارج عن المعتاد، ومن جنس ما تقع فيه الرخصة والتوسعة، فالعموم والخصوص فيه أيضاً مما يشكل فهمه؛ فإن السفر مثلاً سبب للحرج مع تكميل الصلاة والصوم، وقد شرع فيه التخفيف. فهذا عام. والمرض قد شرع فيه التخفيف وهو ليس بعام، بمعنى أنه لا يسوغ التخفيف في كل مرض؛ إذ من المرضى من لا يقدر على إكمال الصلاة قائماً أو قاعداً؛ ومنهم من يقدر على ذلك؛ ومنهم من يقدر على الصوم،

ومنهم من لا يقدر. فهذا يخص كل واحد من المكلفين في نفسه. ومع ذلك فقد شرع فيه التخفيف على الجملة. فالظاهر أنه خاص ولكن لا يخالف فيه مالك والشافعي؛ إلا أن يكونوا جعلوا هذا من الحرج العام عند تقييد المرض بما يحصل فيه الحرج غير المعتاد، فيرجع إذ ذاك إلى قسم العام، ولا يخالف فيه مالك الشافعي أيضاً. وعند ذلك يصعب تمثيل الخاص: وإلا فما من حرج يعد أن يكون له تخفيف مشروع باتفاق أو باختلاف إلا وهو عام، وإن اتفق أن لا يقع منه في الوجود إلا فرد واحد. وإن قدر أن يكون التشريع له وحده أو لقوم مخصوصين فهذا غير متصور في الشريعة، إلا ما اختص به النبي ﷺ، أو خص به أحد أصحابه؛ كتضحية أبي بردة بالعَناق الجذَعة، وشهادة خزيمة. فذلك مختص بزمان النبوة دون ما بعد ذلك.

فإن قيل. لعله يريد بالخصوص والعموم ما كان عاماً للناس كلهم، وما كان خاصاً[١] ببعض الأقطار، أو بعض الأزمان، أو بعض الناس، وما أشبه ذلك.

فالجواب أن هذا أيضاً مما ينظر فيه؛ فإن الحرج بالنسبة إلى النوع أو الصنف عام في ذلك الكلي لا خاص؛ لأن حقيقة الخاص ما كان الحرج فيه خاصاً ببعض الأشخاص المتعينين، أو بعض الأزمان المعينة، أو الأمكنة المعينة. وكل ذلك إنما يتصور في زمان النبوة، أو على وجه لا يقاس عليه غيره، كنهيه عن ادّخار لحوم الأضاحي زمن الدافة[٢] وكتخصيص الكعبة بالاستقبال، والمساجد الثلاثة بما اشتهرمن فضلها على سائر المساجد. فتصور مثل هذا[٣] في مسألة ابن العربي غير متأت.

فإن قيل: ففي النوع أو الصنف خصوص من حيث هو نوع أو صنف داخل تحت جنس شامل له ولغيره.

قيل وفيه أيضاً عموم، من جهة كونه شاملاً لمتعدد لا ينحصر. فليس أحد الطرفين وهو

---

(١) مثل له بعضهم بالمسافر ينقطع عن رفقته ومعه تبر فيأتي دار الضرب بتبره ويأخذ منها دنانير بقدر ما يتخلص من تبره ويعطيهم أجرة الضرب قال: وقد أجازها مالك مع أنها مصلحة جزئية في شخص معين وحالة معينة اهـ، وهذا غير ظاهر، لأن كل مسافر هذه حاله فحكمه هكذا، كما يشير إليه قول المؤلف (فإن الحرج بالنسبة الى النوع أو الصنف عام في ذلك الكلي الخ).

(٢) الدافة قوم من الأعراب يردون المصر. وقد نهى عن الادخار حينذاك ليأكل هؤلاء القادمون منها.

(٣) أي فخصوص مثل الخصوص في هذه الأمثلة التي أشار إليها لا يعقل هنا في كلام ابن العربي، فلا يمكن حمل الخصوص في كلامه عليه. وغرضه بكثرة الاحتمالات التي يطرقها ثم ينفيها أخذ الطريق على ابن العربي في جملته هذه.

الخصوص، أولى به من الطرف الآخر وهو العموم. بل جهة العموم أولى؛ لأن الحرج فيها كلي بحيث لو لحق نوعاً آخر أو صنفاً آخر للحق به في الحكم. فنسبةُ ذلك النوع أو الصنف إلى سائر الأنواع أو الأصناف الداخلة تحت الجنس الواحد، نسبةُ بعض أفراد ذلك الجنس في لحوق المرض أو السفر إلى جميع أفراده. فإن ثبت الحكم في بعضها ثبت في البعض؛ وإن سقط سقط في البعض. وهذا متفق عليه بين الإمامين. فمسألتنا ينبغي أن يكون الأمر فيها كذلك.

فإن قيل: لعله يريد بذلك ما كان مثل التغير اللاحق للماء بما لا ينفك عنه غالباً. وهو عام؛ كالتراب والطحلب وشبه ذلك، أو خاص كما إذا كان عدم الانفكاك خاصاً ببعض المياه. فإن حكم الأول ساقط لعمومه، والثاني مختلف فيه لخصوصه، وكذلك اختلف في ماء البحر: هل هو طهور أم لا؟ لأنه متغير خاص. وكالتغير بتفتت الأوراق في المياه خصوصاً ففيه خلاف. والطلاق قبل النكاح إن كان عاماً سقط، وإن كان خاصاً ففيه خلاف. كما إذا قال: كل امرأة أتزوجها من بني فلان أو من البلد الفلاني أو من السودان أو من البيض أو كل بكر أتزوجها أو كل ثيب وما أشبه ذلك فهي طالق. ومثله كل أمة اشتريتها فهي حرة: هو بالنسبة إلى قصد الوطء من الخاص[1] كما لو قال كل حرة أتزوجها طالق؛ وبالنسبة إلى قصد مطلق الملك من العام فيسقط. فإن قال فيه: كل أمة اشتريتها من السودان كان خاصاً، وجرى فيه الخلاف، وأشباه ذلك من المسائل.

فالجواب أن هذا ممكن، وهو أقرب ما يؤخذ عليه كلامه؛ إلا أن نص الخلاف في هذه الأشياء وأشباهها عن مالك بعدم الاعتبار، وعن الشافعي بالاعتبار يجب أن يحقق في هذه الأمثلة وفي غيرها بالنسبة إلى علم الفقه[2]، لا بالنسبة إلى نظر الأصول. إلا أنه إذا ثبت الخلاف فهو المراد ههنا. والنظر الأصولي يقتضي ما قال؛ فإن الحرج العام هو الذي لا قدرة للإنسان في الانفكاك عنه؛ كالأمثلة المتقدمة، فأما إذا أمكن الانفكاك عنه فليس بحرج عام بإطلاق. إلا أن الانفكاك عنه قد يكون فيه حرج آخر وإن كان أخف، إذ لا يطرد

---

(١) لأن له نكاح غير الإماء. أما الملك فلا كون لغير الإماء. وقد عمم الحرج بهذه الصيغة فوسع عليه بإسقاط ما تقتضيه تلك الصيغة، فله أن يملك الإماء ولكن ليس له نكاحهن، عملاً بالعموم في الأول، والخصوص في الثاني.

(٢) أي فالخلاف بالاعتبار وعدمه في المذهبين يكون من الخلاف في الفروع لا في الأصول. ولكن ابن العربي نقله على أنه خلاف في الأصول كما هو صريح عبارته. يقول المؤلف: إذا ثبت هذا الخلاف الذي يعزوه ابن العربي إلى المذهبين كان المراد به ما شرحه المؤلف في هذا الوجه، وكان مقتضى القواعد الأصولية مصححاً له لكن على أنه نظر فقهي لا أصولي.

الانفكاك عنه دون مشقة، لاختلاف أحوال الناس في ذلك. وأيضاً فكما لا يطرد الانفكاك عنه دون مشقة، كذلك لا يطرد مع وجودها، فكان بهذا الاعتبار ذا نظرين، فصارت المسألة ذات طرفين وواسطة: الطرف العام الذي لا انفكاك عنه في العادة الجارية. ويقابله طرف خاص يطرد الانفكاك عنه من غير حرج كتغير هذا الماء بالخل والزعفران ونحوه. وواسطة دائرة بين الطرفين، هي محل نظر واجتهاد، والله أعلم.

المسألة الثانية عشرة:

الشريعة جارية في التكليف بمقتضاها على الطريق الوسط الأعدل، الآخذ من الطرفين بقسط لا ميل فيه، الداخل تحت كسب العبد من غير مشقة عليه ولا انحلال، بل هو تكليف جار على موازنة تقتضي في جميع المكلفين غاية الاعتدال كتكاليف الصلاة، والصيام، والحج، والجهاد، والزكاة، وغير ذلك مما شرع ابتداء على غير سبب ظاهر اقتضى ذلك، أو لسبب يرجع إلى عدم العلم بطريق العمل؛ كقوله تعالى: ﴿ويسألونَك ماذا يُنْفِقون﴾ [البقرة: ٢١٩]، ﴿يسألونَكَ عنِ الخمْرِ والمَيْسِرِ﴾ [البقرة: ٢١٩] وأشباه ذلك.

فإن كان التشريع لأجل انحراف المكلف، أو وجود مظنة انحرافه عن الوسط إلى أحد الطرفين، كان التشريع رادًّا إلى الوسط الأعدل؛ لكن على وجه يميل فيه إلى الجانب الآخر ليحصل الاعتدال فيه، فعلَ الطبيب الرفيقِ يحمل المريضَ على ما فيه صلاحه بحسب حاله وعادته، وقوة مرضه وضعفه؛ حتى إذا استقلت صحته هيأ له طريقاً في التدبير وسطاً لائقاً به في جميع أحواله.

أو لا ترى أن الله تعالى خاطب الناس[1] في ابتداء التكليف خطابَ التعريف بما أنعم

---

(١) الترتيب في ذاته صحيح وأنه تعالى بدأ بإرشاد الخلق وإنارة عقولهم، بالحقائق المتعلقة بخلقهم وبث النعم في هذا الوجود لأجلهم، ولم يصل إلى تكليفهم ـ بعد أصل الإيمان والكليات التي سيشير إليها المؤلف في الكتاب عند الكلام على التكاليف المكية والمدنية ـ إلا بعد بيانات وإرشادات وإعدادات للعقول إلى فهم هذه التكاليف. هذا مفهوم. ولكن غير المفهوم استشهاده بالآية الأولى وجعلها مما أنزل في ابتداء التكليف مع أنها مدنية، وكان يمكنه أن يجد ما اشتملت عليه في آيات مكية، كقوله تعالى في سورة غافر ﴿الله الذي جعل لكم الأنعام لتركبوا منها ومنها تأكلون﴾ الخ. وكالآية الثانية التي ذكرها من سورة ابراهيم لأنها مكية. ثم قوله بعد ﴿فلما عاندوا أقيمت عليهم البراهين القاطعة﴾ أي وذلك في آيات مكية أيضاً كما في سورة ق، انظر كتاب الفوائد لابن القيم في الاستدلال بها على البعث وقدرة الله، وقوله ﴿فلما لم يلتفتوا إليها أخبروا بحقيقتها وضربت لهم الأمثال﴾ كما في الآيتين بعده وهما مكيتان ولو كان =

عليهم من الطيبات والمصالح، التي بثها في هذا الوجود لأجلهم، ولحصول منافعهم ومرافقهم التي يقوم بها عيشهم، وتكمل بها تصرفاتهم، كقوله تعالى: ﴿الذي جَعلَ لكُمُ الأرضَ فِراشاً والسماءَ بِناءً وأنْزَل مِن السماءِ ماءً فأَخْرَجَ بِهِ مِن الثَّمرَاتِ رِزْقاً لَكُم﴾ [البقرة: ٢٢] وقوله: ﴿الله الَّذي خَلَقَ السَّموٰاتِ والأرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمرَاتِ رِزْقاً لَكُم وَسَخَّرَ لَكُم الفُلْكَ لِتَجْرِيَ في البَحْرِ بِأَمْرِه﴾ [ابراهيم: ٣٢] إلى قوله: ﴿وَإنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ الله لاَ تُحْصُوهَا﴾ [ابراهيم: ٣٤] وقوله: ﴿هُوَ الَّذي أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً لَكُم مِنْهُ شَرَابٌ ومِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُون﴾ [النحل: ١٠] إلى آخر ما عدّ لهم من النعم، ثم وُعِدوا على ذلك بالنعيم إن آمنوا، وبالعذاب إن تمادَوا على ما هم عليه من الكفر. فلما عاندوا وقابلوا النعم بالكفران، وشكوا في صدق ما قيل لهم، أقيمت عليهم البراهين القاطعة بصدق ما قيل لهم وصحته. فلما لم يلتفتوا إليها لرغبتهم في العاجلة أخبروا بحقيقتها، وأنها في الحقيقة كلا شيء، لأنها زائلة فانية. وضربت لهم الأمثال في ذلك، كقوله تعالى: ﴿إنّما مَثَلُ الْحَياةِ الدُّنْيا كماءٍ أَنْزَلْناهُ مِنَ السَّماءِ﴾ [يونس: ٢٤] الآية. وقوله: ﴿إنّما الحَياةُ الدُّنْيا لَعِبٌ ولَهْو﴾ [محمد: ٣٦] وقوله: ﴿ومَا هَذِهِ الحياةُ الدُّنْيا إلاّ لَهْوٌ ولعِبٌ وَإن الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الحَيَوانُ لَوْ كانُوا يَعْلَمُون﴾ [العنكبوت: ٦٤].

بل لما آمن الناس وظهر من بعضهم ما يقتضي الرغبة في الدنيا رغبة ربما أمالته عن الاعتدال في طلبها، أو نظراً[1] إلى هذا المعنى، فقال عليه الصلاة والسلام: «إنَّ مِمَّا أخَافُ عليكُم مَا يُفْتَحُ لكمْ مِنْ زَهَراتِ الدُّنيا»[2]. ولمّا[3] لم يظهر ذلك ولا مظنته قال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ الله التِي أَخْرَجَ لِعِبادِهِ وَالطَّيِّباتِ مِنَ الرِّزْقِ؟ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا

= بدلهما مدني لما أضر بترتيبه. ولا ينافي هذا كله أن تكون هذه المعاني في المواطن الثلاثة وجدت أيضاً في السور المدنية من باب التوكيد والتقرير. إلا أنه يبقى الكلام في أن هذه الآيات التي اختارها في المعاني الثلاثة مرتبة في النزول حسبما جاء في ترتيبه هو، فعليك بمراجعة تواريخها في النزول لتعرف هل يتم له تقريره في هذا الترتيب؟.

(١) يعني وأنه مظنة لذلك كما أشار إليه سابقاً.

(٢) حديث طويل أخرجه في التيسير عن الشيخين والنسائي.

(٣) المراد من كلام المؤلف في مثل هذا أنه قال هذا في مقام كذا، وقال ذلك في مقام كذا، لا أن هناك في الخارج هذا الترتيب. وإلا فالحديث قاله ﷺ على المنبر في المدينة، والآية في الأعراف وهي مكية، وكذا الآية الثانية في: المؤمنون المكية.

في الحياةِ الدُّنْيا خَالِصَةً يَوْمَ القِيامَةِ﴾ [الأعراف: ٣٢] وقال: ﴿يـا أيُّها الـرُّسلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ واعْمَلُوا صَالِحاً﴾ [المؤمنون: ٥١] ووقع لأهـل الإسلام النهي عن الـظلم[١]، والوعيدُ فيه والتشديد، وقال تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنوا ولم يَلْبِسُوا إيمانَهُم بِظُلم[٢] أُولئكَ لهُم الأمنُ وَهُمْ مُهْتَدُون﴾ [الأنعام: ٨٢]. ولما قال عليه الصلاة والسـلام[٣]: «آيةُ المنـافِقِ ثَلاثٌ: إذا حَدَّثَ كذَب، وإذَا وَعَدَ أخْلَفَ، وإذَا ائْتُمِنَ خَان» شق ذلك عليهم، إذ لا يسلم أحد من شيء منه، ففسّره عليه الصلاة والسلام لهم حين أخبروه، بكذب وإخلاف وخيانة مختصة بأهل الكفر.

وكذلك لمّا[٤] نزل: ﴿وَإنْ تُبْدُوا ما في أنْفُسِكم أوْ تُخفوه يُحاسِبْكم بِهِ الله﴾ [البقرة: ٢٨٤] الآية! شق عليهم، فنزل: ﴿لا يُكَلِّفُ الله نَفساً إلاّ وُسْعَها﴾ [البقرة: ٢٨٦]. وقارَف بعضهم بارتداد أو غيره وخاف أن لا يغفر له، فسئل في ذلك رسول الله ﷺ، فأنزل الله: ﴿قُلْ يا عِبادِيَ الذينَ أَسْرَفوا على أنفسهم لا تَقْنطُوا من رَحمةِ الله﴾ [الزمر: ٥٣] الآية! ولما ذمّ الدنيا ومتاعها همّ جماعة من الصحابة رضوان الله عليهم أن يتبتّلوا ويتركوا النساء واللذة والدنيا وينقطعوا إلى العبادة، فرد ذلك عليهم رسول الله ﷺ وقال: «مَن رَغِبَ عنْ سُنَّتي فَلَيْسَ مِنِّي»[٥] ودعا لأناس بكثرة المال والولد بعدما أنزل الله: ﴿إنما أمْوالُكم وأوْلادُكم فِتْنة﴾ [التغابن: ١٥] والمال والولد هي الدنيا[٦]: وأقرّ الصحابَة على جمع الدنيا والتمتع بالحلال منها، ولم يُزهِّدهم ولا أمرهم بتركها، إلا عند ظهور حِرص أو وجود منع من حقه، وحيث تظهر مظنة مخالفة التوسط بسبب ذلك. وما سواه فلا.

---

(١) أي المطلق الشامل للشرك وغيره من المعاصي.

(٢) المعروف أن الظلم في الآية هو الشرك كما ورد تفسيره في الحديث بآية ﴿إن الشرك لظلم عظيم﴾ ولو رجع قوله: ﴿شق ذلك عليهم﴾ للآية والحديث وزاد كلمة (بظلم) قبل قوله (بكذب) لكان جيداً، وبغير هذا لا يكون لذكر آية الظلم موقع. وفي الواقع هي والحديث بعدها من واد واحد، في أنها لما نزلت شق عليهم، ففسرت بما يخفف وقعها عليهم، حيث قالوا أينا لم يظلم؟ أو نحوه، والتفسيران رد إلى الطريق الأعدل.

(٣) رواه الشيخان والترمذي والنسائي. وسيأتي الحديث بطوله في المسألة السادسة من الفصل الثالث في مسائل الأوامر والنواهي (ج ٣).

(٤) أخرجه مسلم عن أبي هريرة وهو حديث طويل.

(٥) تقدم (ج ١ ـ ص ٣٤٢).

(٦) أي التي قد ذمها.

ومن غامض هذا المعنى أن الله تعالى أخبر عما يجازي به المؤمنين في الآخرة وأنه جزاء لأعمالهم، فنسب إليهم أعمالاً وأضافها إليهم بقوله: ﴿جَزاءً بما كانوا يَعْملون﴾ [الواقعة: ٢٤] ونفى المنة به عليهم في قوله: ﴿فَلَهُمْ أَجْرٌ غيرُ مَمْنُون﴾[١] [التين: ٦] فلما منُّوا بأعمالهم، قال تعالى: ﴿يَمُنّون عَلَيكَ أنْ أَسْلمُوا. قلْ لا تَمُنوا عليَّ إسلامَكم، بلِ الله يمُنُّ عليكم أنْ هَداكُم للإيمان إنْ كُنْتم صادقين﴾ [الحجرات: ١٧] فأثبت المِنّة عليهم على ما هو الأمر في نفسه؛ لأنه مقطع حق، وسلَب[٢] عنهم ما أضاف إلى الآخرين، بقوله: ﴿أنْ هَداكمْ للإيمان﴾ [الحجرات: ١٧] كذلك أيضاً أي فلولا الهداية لم يكن ما مننتم به.

وهذا يشبه في المعنى المقصود حديث شِراج[٣] الحَرَّة حين تنازع فيه الزبير ورجل من الأنصار، فقال عليه السلام[٤]: «إسْقِ يا زُبَيْرُ ـ فأمره بالمعروف ـ وأرْسِل الماءَ إلى جارك» فقال الرجل: أن كان ابن عمتك؟ فتلوّن وجه رسول الله ﷺ، ثم قال: «اسق يا زُبَيْرُ حتّى يرجع الماءُ إلى الجدر» واستوفى له حقه، فقال الزبير: إن هذه الآية نزلت في ذلك: ﴿فَلا ورَبِّك لا يُؤمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُم﴾ [النساء: ٦٥] الآية.

وهكذا تجد الشريعة أبداً في مواردها ومصادرها.

وعلى نحو من هذا الترتيب يجري الطبيب الماهر: يعطي الغذاء ابتداء على ما يقتضيه الاعتدال في توافق مزاج المغتذي مع مزاج الغذاء، ويخبر من سأله عن بعض المأكولات التي يجهلها المغتذي: أهو غذاء، أم سم، أم غير ذلك؟ فإذا أصابته علة بانحراف بعض الأخلاط، قابله في معالجته على مقتضى انحرافه في الجانب الآخر، ليرجع إلى الاعتدال، وهو المزاج الأصلي، والصحة المطلوبة. وهذا غاية الرفق، وغاية الإحسان والإنعام من الله سبحانه.

---

(١) جار على أن المعنى غير ممنون به. وأكثر المفسرين على تفسيره بأنه غير مقطوع.

(٢) فلم يضعف العمل لهم، بل أضافه لنفسه ومنَّ به عليهم بخلاف غيرهم فإنه أضافه لهم وسلب المنة فيه عنهم.

(٣) الشراج: جمع شرجة بفتح فسكون وهي مسيل الماء من الحرة إلى السهل. والحرة أرض ذات حجارة سود. وهي هنا اسم لمكان خاص قرب المدينة.

(٤) أخرجه في التيسير عن الخمسة.

فصل

فإذا نظرت في كلية شرعية فتأمّلْها تجدها حاملة على التوسط. فإن رأيت ميلاً إلى جهة طرف من الأطراف، فذلك في مقابلة واقع أو متوقع في الطرف الآخر.

فطرفُ التشديد ـ وعامة ما يكون في التخويف والترهيب والزجر ـ يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الانحلال في الدين.

وطرف التخفيف ـ وعامة ما يكون في الترجية والترغيب والترخيص ـ يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الحرج في التشديد. فإذا لم يكن هذا ولا ذاك رأيت التوسط لائحاً، ومسلك الاعتدال واضحاً. وهو الأصل الذي يرجع إليه، والمعقل الذي يلجأ إليه.

وعلى هذا، إذا رأيت في النقل من المعتبرين في الدين من مال عن التوسط فاعلم أن ذلك مراعاة منه لطرف واقع أو متوقع في الجهة الأخرى؛ وعليه يجري النظر في الورع والزهد، وأشباههما، وما قابلها.

والتوسط يعرف بالشرع. وقد يعرف بالعوائد وما يشهد به معظم العقلاء، كما في الإسراف والإقتار في النفقات.

النوع الرابع

في بيان قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة
ويشتمل على مسائل

المسألة الأولى:

المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف[1] عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبد لله اضطراراً.

والدليل على ذلك أمور:

---

(١) هذا قصد آخر للشارع من وضع الشريعة، غير النوع الأول الذي قرره من أن مقصد الشرع إقامة المصالح الدنيوية والأخروية على وجه كلي. ولا تنافي بين القصدين، إنما المطلوب منك معرفة الفرق بين القصدين، حتى تميز المباحث الخاصة بكل منهما، فالنوع الأول معناه وضع نظام كافل للسعادة في الدنيا والآخرة لمن تمسك به، والرابع أن الشارع يطلب من العبد الدخول تحت هذا النظام والإنقياد له لا لهواه. وهكذا تجد مسائل النوع الأول كلها في تفاصيله، وكذلك سائر الأنواع بطريق الاستقراء التام.

أحدها: النص الصريح الدال على أن العباد خُلقوا للتعبد لله، والدخول تحت أمره ونهيه؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ والإنْسَ إلاَّ لِيَعْبُدُونِ* مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أنْ يُطْعِمُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦، ٥٧] وقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْأَلُكَ رِزْقاً نَحْنُ نَرْزُقُكَ﴾ [طه: ١٣٢] وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١]. ثم شرح هذه العبادة في تفاصيل السورة كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ والْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرّ مَنْ آمَنَ﴾ [البقرة: ١٧٧] - إلى قوله: ﴿وأُولئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٧] وهكذا إلى تمام ما ذكر في السورة من الأحكام. وقوله: ﴿وَاعْبُدُوا الله وَلاَ تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً﴾ [النساء: ٣٦] إلى غير ذلك من الآيات الآمرة بالعبادة على الإطلاق، وبتفاصيلها على العموم، فذلك كله راجع إلى الرجوع إلى الله في جميع الأحوال، والانقياد إلى أحكامه على كل حال. وهو معنى التعبد لله.

والثاني: ما دل على ذم مخالفة هذا القصد: من النهي أوّلاً عن مخالفة أمر الله، وذم من أعرض عن الله، وإيعادهم بالعذاب العاجل من العقوبات الخاصة بكل صنف من أصناف المخالفات، والعذاب الآجل في الدار الآخرة. وأصل ذلك اتّباع الهوى والانقياد إلى طاعة الأغراض العاجلة، والشهوات الزائلة. فقد جعل الله أتباع الهوى مضاداً للحقّ وعدَّه قسيماً له؛ كما في قوله تعالى: ﴿يا دَاوُدُ إنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً في الأَرْضِ، فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ ولاَ تَتَّبِعِ الهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ الله﴾ [صٓ: ٣٦] الآية. وقال تعالى: ﴿فأَمَّا مَن طَغَى وآثَرَ الحياةَ الدُّنيا فإنَّ الجحيمَ هِي المأْوى﴾ [النازعات: ٣٧ ـ ٣٩] وقال في قسيمه: ﴿وأمّا مَن خافَ مقامَ رَبِّهِ وَنَهى النَّفْسَ عن الهوَى فإنَّ الجنَّةَ هِي المأوَى﴾ [النازعات: ٤٠ ـ ٤١] وقال: ﴿وما يَنْطِقُ عن الهوَى* إنْ هُوَ إلاّ وَحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم: ٣، ٤] فقد حصر الأمر في شيئين: الوحي وهو الشريعة، والهوى. فلا ثالث لهما. وإذا كان كذلك فهما متضادان. وحين تعين الحق في الوحي توجه للهوى ضده. فاتباع الهوى مضاد للحق. وقال تعالى: ﴿أفَرَأيْتَ مَنِ اتَّخذَ إلَهَهُ هَوَاهُ وأَضَلَّهُ الله عَلَى عِلْمٍ﴾ [الجاثية: ٢٣] وقال: ﴿ولوِ اتَّبعَ الحقُّ أهْواءَهُم لَفَسدَتِ السمواتُ والأَرْضُ ومَن فِيهِنَّ﴾ [المؤمنون: ٧١] وقال: ﴿أولئِكَ الذينَ طَبَعَ الله عَلى قُلوبِهِم واتَّبعُوا أهوَاءَهم﴾ [محمد: ١٦] وقال: ﴿أفَمَنْ كانَ

على بَيِّنَةٍ مِن ربِّه كمنْ زُيِّنَ له سوءُ عَمِلِه واتَّبعُوا أهوْاءَهم﴾ [محمد: ١٤] وتأمل فكل موضع ذكر الله تعالى فيه الهوى فإنما جاء به في معرض الذم له ولمتبعيه. وقد روي هذا المعنى عن ابن عباس أنه قال: ما ذكر الله الهوى في كتابه إلا ذمه. فهذا كله واضح في أن قصد الشارع الخروج عن اتباع الهوى، والدخول تحت التعبد للمولى.

والثالث: ما علم بالتجارب والعادات من أن المصالح الدينية والدنيوية لا تحصل مع الاسترسال في اتباع الهوى، والمشي مع الأغراض؛ لما يلزم في ذلك من التهارج والتقاتل والهلاك، الذي هو مضاد لتلك المصالح. وهـذا معروف عنـدهم بالتجـارب والعادات المستمرة. ولذلك اتفقوا على ذم من اتبع شهواته، وسار حيث سارت به؛ حتى إن من تقدم ممن لا شريعة له يتبعها، أو كان له شريعة درست، كانوا يقتضون المصالح الدنيوية بكف كل من اتبع هواه في النظر العقلي[١]. وما اتفقوا عليه إلا لصحته عندهم، وإطراد العوائد باقتضائه ما أرادوا، من إقامة صلاح الدنيا. وهي التي يسمونها السياسة المدنية. فهذا أمر قد توارد النقل والعقل على صحته في الجملة. وهو أظهر من أن يستدل عليه.

وإذا كان كذلك لم يصح لأحد أن يدعي على الشريعة أنها وضعت على مقتضى تشهي العباد وأغراضهم؛ إذ لا تخلو أحكام الشرع من الخمسة. أما الوجوب والتحريم فظاهرٌ مصادمتهما لمقتضى الاسترسال الداخل تحت الاختيار؛ إذ يقال له «افعل كذا» كان لك فيه غرض أم لا، و«لا تفعل كذا» كان لك فيه غرض أم لا. فإن اتفق للمكلف فيه غرضٌ موافق، وهوًى باعثٌ على مقتضى الأمر أو النهي، فبـالعرض لا بـالأصل. وأمـا سـائـر الأقسام ـ وإن كان ظاهرها الدخول تحت خيرة المكلف ـ فإنما دخلت بإدخال الشارع لها تحت اختياره؛ فهي راجعة إلى إخراجها عن اختياره. ألا ترى أن المباح قد يكون له فيه اختيار وغرض وقد لا يكون. فعلى تقدير أن ليس له فيه اختيار، بل في رفعه مثلاً، كيف يقال إنه داخل تحت اختياره؟ فكم من صاحب هوى يود لو كان المباح الفلاني ممنوعاً؛ حتى إنه لو وكل إليه مثلاً تشريعُه لحرّمه، كما يطرأ للمتنازعين في حق. وعلى تقدير أن اختياره وهواه في تحصيله، يودّ لو كان مطلوب الحصول؛ حتى لو فرض جعلُ ذلك إليه لأوجبه. ثم قد يصير الأمر في ذلك المباح بعينه على العكس، فيحب الآن ما يكره غداً،

---

(١) أي من يعد متبعاً لهواه بحسب ما يؤدي إليه النظر العقلي عندهم، وقد إطردت العوائد عندهم أن هذا الكف يترتب عليه ما أرادوا من إقامة المصالح.

وبالعكس، فلا يستتب في قضية حكمٌ على الإطلاق، وعند ذلك تتوارد الأغراض على الشيء الواحد، فينخرم النظام بسبب فرض اتّباع الأغراض والهوى. فسبحان الذي أنزل في كتابه: ﴿ولو اتَّبَعَ الحقُّ أهْواءَهم لفسدتِ السمواتُ والأرضُ ومَن فيهنّ﴾ [المؤمنون: ٧١]. فإذاً إباحة المباح مثلاً لا توجب دخوله بإطلاق تحت اختيار المكلف، إلا من حيث كان قضاءً من الشارع. وإذ ذاك يكون اختياره تابعاً لوضع الشارع، وغرضُه مأخوذاً من تحت الإذن الشرعي لا بالاسترسال الطبيعي. وهذا هو عين إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله.

فإن قيل: وضع الشرائع إما أن يكون عبثاً أو لحكمة. فالأول باطل باتفاق، وقد قال تعالى: ﴿أفَحَسِبْتُم أنَّما خَلَقْناكُم عَبثاً﴾[1]؟ [المؤمنون: ١١٥] وقال: ﴿وما خَلَقْنا السمواتِ والأرْضَ وما بينهما باطِلاً﴾[2] [صۤ: ٢٧] ﴿وما خَلَقْنا السموات والأرض وما بينهما لاعِبين* ما خَلَقْناهما إلا بالحقّ﴾ [الدخان: ٣٨، ٣٩]. وإن كان لحكمة ومصلحة، فالمصلحة إما أن تكون راجعة إلى الله تعالى، أو إلى العباد، ورجوعها إلى الله محال، لأنه غني ويستحيل عود المصالح إليه حسبما تبين في علم الكلام. فلم يبق إلا رجوعها إلى العباد، وذلك مقتضى أغراضهم لأن كل عاقل إنما يطلب مصلحة نفسه، وما يوافق هواه في دنياه وأخراه. والشريعة تكفلت لهم بهذا المطلب في ضمن التكليف. فكيف ينفى أن توضع الشريعة على وفق أغراض العباد ودواعي أهوائهم؟ وأيضاً فقد تقدم بيان أن الشريعة جاءت على وفق أغراض العباد، وثبّتت لهم حظوظهم، تفضلاً من الله تعالى على ما يقوله المحققون، أو وجوباً على ما يزعمه المعتزلة. وإذا ثبت هذا من مقاصد الشارع حقاً كان ما ينافيه باطلاً.

فالجواب أن وضع الشريعة إذا سلم أنها لمصالح العباد فهي عائدة عليهم بحسب أمر الشارع، وعلى الحد الذي حدّه، لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم. ولذا كانت التكاليف الشرعية ثقيلة على النفوس. والحسُّ والعادة والتجربة شاهدة بذلك. فالأوامر والنواهي مخرجة له عن دواعي طبعه، واسترسال أغراضه، حتى يأخذها من تحت الحد المشروع،

---

(١) أي بل لحكمة تقتضي تكليفكم وبعثكم للجزاء. فهي توبيخ للكفار على تغافلهم، وإرشاد إلى أن الشريعة وضعت لحكمة ولو زاد كلمة (الخ) لكان أحسن. لأن ظهور الإشارة تام في قوله (وأنكم إلينا لا ترجعون).

(٢) الباطل ما لا حكمة فيه. والآية مقررة لما قبلها من أمر المعاد والحساب. ولا يكون إلا بعد شرع وبيان. والآية بعدها مثلها. فإن معنى اللعب واللهو ما لا حكمة فيه، وبما ذكرناه ظهر وجه الإستدلال بالآيات، فلا يقال إن الآيات في أصل الخلق لا في وضع الشريعة.

وهذا هو المراد، وهو عين مخالفة الأهواء والأغراض. أما أن مصالح التكليف عائدة على المكلف في العاجل والآجل فصحيح، ولا يلزم من ذلك أن يكون نيله لها خارجاً عن حدود الشرع، ولا أن يكون متناولاً لها بنفسه دون أن يناولها إياه الشرع. وهو ظاهر. وبه يتبين أن لا تعارض بين هذا الكلام وبين ما تقدم؛ لأن ما تقدم نظر في ثبوت الحظ والغرض من حيث أثبته الشارع؛ لا من حيث اقتضاه الهوى والشهوة. وذلك ما أردنا ههنا.

فصل

فإذا تقرر هذا انبنى عليه قواعد:

منها: أن كل عمل كان المتبع فيه الهوى بإطلاق، من غير التفات إلى الأمر أو النهي أو التخيير، فهو باطل بإطلاق؛ لأنه لا بد للعمل من حامل يحمل عليه، وداع يدعو إليه، فإذا لم يكن لتلبية الشارع في ذلك مدخل، فليس إلا مقتضى الهوى والشهوة. وما كان كذلك فهو باطل بإطلاق؛ لأنه خلاف الحق بإطلاق، فهذا العمل باطل بإطلاق بمقتضى الدلائل المتقدمة. وتأمّل حديثَ ابن مسعود رضي الله عنه في الموطأ: «إنك في زمان كثير فقهاؤُه، قليل قراؤُه، تحفَظ فيه حدودُ القرآن، وتضيع حروفه، قليل من يَسأل، كثيرَ مَن يُعطِي، يطيلون فيه الصلاة ويقصرون فيه الخطبة، يبدؤون أعمالهم قبل أهوائهم[1]. وسيأتي على الناس زمان قليل فقهاؤه، كَثير قراؤه، تحفظ فيه حروف القرآن، وتضيع حدوده، كثير من يسأل، قليل من يعطي، يطيلون فيه الخطبة ويقصرون الصلاة، يبدأون فيه أهواءهم قبل أعمالهم».

فأما العبادات فكونها باطلة ظاهر. وأما العادات فذلك من حيث عدم ترتب الثواب على مقتضى الأمر والنهي، فوجودها في ذلك وعدمها سواء. وكذلك الإذن في عدم أخذ المأذون فيه من جهة المنعم به، كما تقدم في كتاب الأحكام وفي هذا الكتاب.

وكل فعل كان المتبع فيه بإطلاق الأمر أو النهي أو التخيير فهو صحيح وحق؛ لأنه قد أتى به من طريقة الموضوع له، ووافق فيه صاحبه قصد الشارع، فكان كله صواباً. وهو ظاهر.

---

(١) فعملهم يبدأ قبل ظهور شهوتهم وهواهم فيه، فإذن عملهم يحمل عليه شيء آخر غير الهوى. وهو إنقيادهم إلى ما شرعه الله. أما هواهم فمرتبته متأخرة عن البدء في العمل. فليسوا فيه متبعين للهوى. بخلاف الفريق الآخر الذي لا يبدأ في العمل إلا بعد ظهور الهوى فيه، فإن المتغلب عليه في العمل هواه، وشتان بين الفريقين.

وأما إن امتزج فيه الأمران فكان معمولاً بهما، فالحكم للغالب[١] والسابق[٢]. فإن كان السابق أمر الشارع بحيث قصد العامل نيل غرضه من الطريق المشروع فلا إشكال في لحاقه بالقسم الثاني، وهو ما كان المتبع فيه مقتضى الشرع خاصة؛ لأن طلب الحظوظ والأغراض لا ينافي وضع الشريعة من هذه الجهة، لأن الشريعة موضوعة أيضاً لمصالح العباد، فإذا جعل الحظ تابعاً فلا ضرر على العامل.

إلا أن هنا شرطاً معتبراً وهو أن يكون ذلك الوجه الذي حصَّلَ أو يحصِّل به غرضه مما تبين أن الشارع شرعه لتحصيل مثل ذلك الغرض، وإلا فليس السابق فيه أمر الشارع. وبيان هذا الشرط مذكور في موضعه.

وإن كان الغالب والسابق هو الهوى وصار أمر الشارع كالتبع، فهو لاحق بالقسم الأول.

وعلامة الفرق بين القسمين تحرّي قصد الشارع وعدم ذلك، فكل عمل شارك العاملَ فيه هواه فانظر، فإن كفّ هواه ومقتضى شهوته عند نهي الشارع، فالغالب والسابق لمثل هذا أمر الشارع. وهواه تبع. وإن لم يكن عند ورود النهي عليه، فالغالب والسابق له الهوى والشهوة، وإذن الشارع تبعٌ لا حكم له عنده. فواطىء زوجته وهي طاهر، محتمل أن يكون فيه تابعاً لهواه، أو لإذن الشارع. فإن حاضت فانكفّ دلّ على أن هواه تبع. وإلا دل على أنه السابق.

فصل

ومنها: أن اتّباع الهوى طريق إلى المذموم، وإن جاء في ضمن المحمود؛ لأنه إذا تبين أنه مضادٌ بوضعه لوضع الشريعة، فحيثما زاحم مقتضاها في العمل كان مخوفاً.

أما أولاً فإنه سبب تعطيل الأوامر وارتكاب النواهي، لأنه مضاد لها.

وأما ثانياً فإنه إذا اتبع واعتيد، ربما أحدث للنفس ضراوة وأُنساً به، حتى يسري معها في أعمالها، ولا سيما وهو مخلوق معها ملصق بها في الأمشاج. فقد يكون مسبوقاً بالامتثال الشرعي فيصير سابقاً له، وإذ صار سابقاً له صار العمل الامتثالي تبعاً له وفي حكمه، فبسرعةٍ ما يصير صاحبه إلى المخالفة. ودليل التجربة حاكمٌ هنا.

وأما ثالثاً فإن العامل بمقتضى الامتثال من نتائج عمله الإلتذاذ بما هو فيه، والنعيم بما

(١و٢) أي الأقوى في الحمل على الفعل، والذي سبق إلى النفس منهما.

يجتنيه من ثمرات الفهوم، وانفتاح مغاليق العلوم. وربما أكرم ببعض الكرامات، أو وضع له القبول في الأرض فانحاش الناس إليه، وحلقوا عليه، وانتفعوا به، وأَمُّوه لأغراضهم المتعلقة بدنياهم وأخراهم، إلى غير ذلك مما يدخل على السالكين طرق الأعمال الصالحة، من الصلاة، والصوم، وطلب العلم، والخلوة للعبادة، وسائر الملازمين لطرق الخير. فإذا دخل عليه ذلك كان للنفس به بهجة وأنس، وغنى ولذة، ونعيم بحيث تصغر الدنيا وما فيها بالنسبة إلى لحظة من ذلك. كما قال بعضهم «لو علم الملوك ما نحن عليه لقاتلونا عليه بالسيوف» أو كما قال. وإذا كان كذلك فلعل النفس تنزع[1] إلى مقدمات تلك النتائج، فتكون سابقة للأعمال. وهو باب السقوط عن تلك الرتبة، والعياذ بالله. هذا وإن كان الهوى في المحمود ليس بمذموم على الجملة، فقد يصير إلى المذموم على الإطلاق.

ودليل هذا المعنى مأخوذ من استقراء أحوال السالكين، وأخبار الفضلاء والصالحين. فلا حاجة إلى تقريره ههنا.

فصل

ومنها: أن اتباع الهوى في الأحكام الشرعية مظنة لأن يحتال بها على أغراضه، فتصير كالآلة المُعدّة لاقتناص أغراضه، كالمرائي يتخذ الأعمال الصالحة سلماً لما في أيدي الناس. وبيان هذا ظاهر. ومن تتبع مآلات اتباع الهوى في الشرعيات وجد من المفاسد كثيراً. وقد تقدم في كتاب الأحكام من هذا المعنى جملة عند الكلام على الالتفات إلى المسببات في أسبابها. ولعل الفِرق الضالة المذكورة في الحديث أصل ابتداعها اتباع أهوائها، دون توخي مقاصد الشرع.

المسألة الثانية:

المقاصد الشرعية ضربان: مقاصد أصلية، ومقاصد تابعة.

فأما المقاصد الأصلية: فهي التي لا حظ فيها للمكلف، وهي الضروريات المعتبرة في كل ملة. وإنما قلنا إنها لا حظ فيها للعبد من حيث هي ضرورية، لأنها قيام بمصالح عامة مطلقة، لا تختص بحال دون حال، ولا بصورة دون صورة، ولا بوقت دون وقت. لكنها تنقسم إلى ضرورية عينية، وإلى ضرورية كفائية.

---

(١) وتشتد رغبتها في القيام بالصلاة والصيام والخلوة للعبادة ليزداد أنسها وبهجتها، ولذتها ونعيمها، وإكرامها بالكرامات وزيادة القبول في الأرض. وكل هذا هوى خالط المحمود من العمل لكنه قد يسبق إلى النفس فيخسر صاحبه مرتبته.

«فأما كونها عينية» فعلى كل مكلف في نفسه. فهو مأمور بحفظ دينه[١] اعتقاداً وعملاً، وبحفظ نفسه قياماً بضرورية حياته، وبحفظ عقله حفظاً لمورد الخطاب من ربه إليه، وبحفظ نسله التفاتاً إلى بقاء عوضه في عمارة هذه الدار، ورعياً له عن وضعه في مضيعة اختلاط الأنساب العاطفة[٢] بالرحمة على المخلوق من مائه. وبحفظ ماله استعانة على إقامة تلك الأوجه الأربعة. ويدل على ذلك أنه لو فرض اختيار العبد خلاف هذه الأمور لحُجِر عليه، ولحيل بينه وبين اختياره. فمن هنا صار فيها مسلوب الحظ، محكوماً عليه في نفسه؛ وإن صار له فيها حظ فمن جهة أخرى تابعة لهذا المقصد الأصلي.

وأما كونها كفائية: فمن حيث كانت منوطة بالغير أن يقوم بها على العموم في جميع المكلفين، لتستقيم الأحوال العامة التي لا تقوم الخاصة إلا بها. إلا أن هذا القسم مكمل للأول، فهو لاحق بـه في كونه ضرورياً؛ إذ لا يقوم العيني إلا بالكفائي. وذلك أن الكفائي قيام بمصالح عامة لجميع الخلق؛ فالمأمور به من تلك الجهة مأمور بما لا يعود عليه من جهته تخصيص، لأنه لم يؤمر إذ ذاك بخاصة نفسه فقط، وإلا صار عينياً، بل بإقامة الوجود. وحقيقته أنه خليفة الله في عباده، على حسب قدرته وما هيىء له من ذلك؛ فإن الواحد لا يقدر على إصلاح نفسه والقيامِ بجميع أهله، فضلاً عن أن يقوم بقبيلة، فضلاً عن أن يقوم بمصالح أهل الأرض. فجعل الله الخلق خلائف في إقامة الضروريات العامة، حتى قام الملك في الأرض.

ويدلك على أن هذا المطلوب الكفائي مُعرًّى من الحظ شرعاً أن القائمين به في ظاهر الأمر[٣] ممنوعون من استجلاب الحظوظ لأنفسهم بما قاموا به من ذلك. فلا يجوز

(١) يحتاج المقام لبيان القدر الذي لا حظ فيه للنفس من هذه الأمور الخمسة. فحفظ نفسه بألا يعرضها للهلاك كأن يقذف بنفسه في مهواة، ودينه بأن يتعلم ما يدفع عن نفسه به الشبه التي تورد عليه مثلاً، وعقله بأن يمتنع عما يكون سبباً في ذهابه أو غيبوبته بأي سبب من الأسباب. ونسله بألا يضع شهوته إلا حيث أحل الله حتى تحفظ، وماله بألا يتلفه بحرق أو نحوه مما يوجب عدم الانتفاع به. وبهذا يظهر قوله (أنه لو فرض اختياره لغير هذه الأمور لحجر عليه). أما حفظ نفسه بالتحرف والتسبب لينال ما تقوم به حياته من لباس ومسكن وهكذا فهذا من النوع الثاني، أي المقاصد التابعة التي فيها حظه، وإن كان ضرورياً أيضاً كما سيأتي.

(٢) صفة للأنساب. وقوله (بالرحمة) متعلق بالعاطفة أي الأنساب التي من شأنها أن تعطف الوالد على ولده بالرحمة والإحسان.

(٣) وإنما قال في ظاهر الأمر لأنه وإن لم يأخذ الأجر من خصوص من ترافعوا إليه فإنه يأخذه من بيت المال الذي يأتي دخله ممن ترافعوا ومن غيرهم، إلا أن هذا ليس كالأجر الذي يأخذه من أرباب القضايا مباشرة، فهو لا يؤثر في ذمته ولا يبعثه على أن يغير حكماً حقاً رآه بين المتخاصمين، كما هو ظاهر.

لوال أن يأخذ أجرة ممن تولاهم على ولايته عليهم، ولا لقاضٍ أن يأخذ من المقضى عليه أو له أجرة على قضائه، ولا لحاكم على حكمه، ولا لمفت على فتواه، ولا لمحسن على إحسانه، ولا لمقرض على قرضه، ولا ما أشبه ذلك من الأمور العامة التي للناس فيها مصلحة عامة. ولذلك امتنعت الرشا والهدايا المقصود بها نفس الولاية؛ لأن استجلاب المصلحة[1] هنا مؤد إلى مفسدة عامة تضاد حكمة الشريعة في نصب هذه الولايات، وعلى هذا المسلك يجري العدل في جميع الأنام، ويصلح النظام. وعلى خلافه يجري الجور في الأحكام، وهدم قواعد الإسلام. وبالنظر فيه يتبين[2] أن العبادات العينية لا تصح الإجارة عليها، ولا قصد المعاوضة فيها، ولا نيل مطلوب دنيوي بها، وأن تركها سبب للعقاب والأدب، وكذلك النظر في المصالح العامة موجب تركها للعقوبة[3]، لأن في تركها أيَّ مفسدة في العالم.

وأما المقاصد التابعة[4]: فهي التي روعي فيها حظ المكلف. فمن جهتها يحصل له مقتضى ما جبل عليه من نيل الشهوات، والاستمتاع بالمباحات، وسد الخَلّات. وذلك أن حكمة الحكيم الخبير حكمت أن قيام الدين والدنيا إنما يصلح ويستمر بدواع من قِبل الإنسان تحمله على اكتساب ما يحتاج إليه هو وغيره. فخلق له شهوة الطعام والشراب إذا مسه الجوع والعطش، ليحركه ذلك الباعث إلى التسبب في سد هذه الخلة بما أمكنه. وكذلك خلق له الشهوة إلى النساء، لتحركه إلى اكتساب الأسباب الموصلة إليها. وكذلك خلق له الاستضرار بالحر والبرد والطوارق العارضة، فكان ذلك داعية إلى اكتساب اللباس والمسكن. ثم خلق الجنة والنار، وأرسل الرسل مبينة أن الاستقرار ليس ههنا، وإنما هذه الدار مزرعة لدار أخرى، وأن السعادة الأبدية والشقاوة الأبدية هنالك، لكنها تكتسب

---

(١) أي بأخذ الرشوة أو أجر القضاء وما أشبه، يؤدي إلى مفسدة عامة، هي الجور وعدم الاستقامة في تأدية واجبات الولاية والقضاء، من رعاية العدالة والنصفة بين الناس، والبعد عن تهمة التحيز.

(٢) لأنه مسلوب الحظ فيها، وليس له الخيرة في التخلي عنها.

(٣) هذا إذا تعين النظر على الشخص، بوجه من وجوه التعين.

(٤) وهي التسببات المتنوعة التي لا يلزم المكلف أن يأخذ بشيء خاص منها، بل وكل إلى اختياره أن يتعلق بما يميل إليه، وتقوى منته عليه. فلم يلزم بالتجارة دون الصناعة، ولا بالتعليم دون الزراعة، وهكذا من ضروب التسببات التي لا يسعها التفصيل. فهذه كلها مكملة للمقاصد الأصلية وخادمة لها، لأنها لا تقوم في الخارج إلا بها. ولو عدمت التابعة رأساً لم تتحقق الأصلية لتوقفها عليها. وفرق آخر، وهو أن الأصلية واجبة والتابعة مباحة (أي بالجزاء كما تقدم في المسألة الثانية من المباح) وسيأتي له في المسألة التالية عدها من الضروريات أيضاً كالمقاصد الأصلية.

أسبابها هنا بالرجوع إلى ما حده الشارع، أو بالخروج عنه، فأخذ المكلف في استعمال الأمور الموصلة إلى تلك الأغراض. ولم يجعل له قدرة على القيام بذلك وحده، لضعفه عن مقاومة هذه الأمور، فطلب التعاون بغيره، فصار يسعى في نفع نفسه واستقامة حاله بنفع غيره، فحصل الانتفاع للمجموع بالمجموع، وإن كان كل أحد إنما يسعى في نفع نفسه.

فمن هذه الجهة صارت المقاصد التابعة خادمة للمقاصد الأصلية ومكملة لها. ولو شاء الله لكلف بها مع الإعراض عن الحظوظ، أو لكلف بها مع سلب الدواعي المجبول عليها؛ لكنه امتن على عباده بما جعله وسيلة إلى ما أراده من عمارة الدنيا للآخرة، وجعل الاكتساب لهذه الحظوظ مباحاً لا ممنوعاً، لكن على قوانين شرعية هي أبلغ في المصلحة، وأجرى على الدوام مما يعُدّه العبد مصلحة ﴿والله يَعْلَمُ وأنتُمْ لا تعلمون﴾ [البقرة: ٢١٦] ولو شاء لمَنَعَنا في الاكتساب الأخروي القصدَ إلى الحظوظ، فإنه المالك وله الحجة البالغة، ولكنه رغّبنا في القيام بحقوقه الواجبة علينا بوعد حظٍّ لنا، وعجل لنا من ذلك حظوظاً كثيرة نتمتع بها في طريق ما كلفنا به. فبهذا اللحظ قيل إن هذه المقاصد توابع وإن تلك هي الأصول. فالقسم الأول يقتضيه محض العبودية. والثاني يقتضيه لطف المالك بالعبيد.

المسألة الثالثة:

قد تحصّل إذاً أن الضروريات ضربان:

أحدهما: ما كان للمكلف فيه حظٌّ عاجل مقصود؛ كقيام الإنسان بمصالح نفسه وعياله، في الاقتيات، واتخاذ السكن[1]، والمسكن، واللباس، وما يلحق بها من المتممات؛ كالبيوع، والإجارات، والأنكحة، وغيرها من وجوه الاكتساب التي تقوم بها الهياكل الإنسانية.

والثاني: ما ليس فيه حظ عاجل مقصود[2]، كان من فروض الأعيان كالعبادات[3] البدنية والمالية: من الطهارة، والصلاة، والصيام، والزكاة، والحج، وما أشبه ذلك؛ أو من

(١) أي الزوجة.

(٢) إنما قال (مقصود) لأن في فروض الكفاية ـ كالولاية ـ حظاً عاجلاً، كعزة الرياسة، وتعظيم المأمورين للآمر، وهكذا مما سيأتي له، إلا أنه غير مقصود شرعاً، بل منهي عنه أشد النهي. وسيأتي له تفسير الحظ المقصود بعد.

(٣) وكغير العبادات، من سائر الضروريات التي ليس فيها حظ عاجل، كما تقدم إيضاحه.

فروض الكفايات، كالولايات العامة: من الخلافة، والوزارة، والنقابة، والعرافة، والقضاء، وإمامة الصلوات، والجهاد، والتعليم، وغير ذلك من الأمور التي شرعت عامة لمصالح عامة إذا فُرض عدمها أو تركُ الناس لها انخَرَم النظام.

فأما الأول: فلما كان للإنسان فيه حظ عاجل، وباعث من نفسه يستدعيه إلى طلب ما يحتاج إليه، وكان ذلك الداعي قوياً جداً بحيث يحمله قهراً على ذلك، لم يؤكد عليه الطلب بالنسبة إلى نفسه[1]، بل جعل الاحتراف والتكسب والنكاح على الجملة مطلوباً طلب الندب لا طلب الوجوب. بل كثيراً ما يأتي في معرض الإباحة، كقوله: ﴿وأحلّ الله البيعَ﴾ [البقرة ٢٧٥]، ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللهِ﴾ [الجمعة: ١٠]، ﴿لَيْسَ عَلَيْكُم جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُم﴾ [البقرة: ١٩٨]، ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ [الأعراف: ٣٢]، ﴿كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُم﴾ [الأعراف: ١٦٠] وما أشبه ذلك، مع أنا لو فرضنا أخذ الناس له كأخذ المندوب بحيث يسعهم جميعاً الترك، لأثموا[2]؛ لأن العالم لا يقوم إلا بالتدبير والاكتساب. فهذا من الشارع كالحوالة على ما في الجبلة من الداعي الباعث على الاكتساب. حتى إذا لم يكن فيه حظ أو جهة نازع طبعي أوجبه الشرع عيناً أو كفاية؛ كما لو فرض هذا في نفقة الزوجات والأقارب[3]، وما أشبه ذلك.

فالحاصل أن هذا الضرب قسمان: قسم يكون القيام بالمصالح فيه بغير واسطة؛ كقيامه بمصالح نفسه مباشرة، وقسم يكون القيام بالمصالح فيه بواسطة الحظ في الغير؛ كالقيام بوظائف الزوجات والأولاد، والاكتساب بما للغير فيه مصلحة، كالإجارات والكراء والتجارة وسائر وجوه الصنائع والاكتسابات. فالجميع يطلب الإنسان بها حظه فيقوم بذلك حظ الغير. خدمة دائرة بين الخلق، كخدمة بعض أعضاء الإنسان بعضاً حتى تحصل المصلحة للجميع.

ويتأكد الطلب فيما فيه حظ الغير، على طلب حظ النفس المباشر. وهذه حكمة

---

(١) أما بالنسبة إلى غيره كالأقارب والزوجات مما لم يكن الداعي للنفس فيه قوياً فسيأتي أن الشارع يوجبه.

(٢) قد يقال: إذاً يكون واجباً كفائياً، وإلا لاختل حد الأحكام الخمسة. إلا أن يقال: أن هذا من المندوب بالجزء الواجب كفاية بالكل كما تقدم في الأحكام فيصح التأثيم بترك الكل مع كونه مندوباً بالجزء.

(٣) فالتكسب لنفقة هؤلاء واجب.

بالغة. ولما كان النظر هكذا، وكانت جهة الداعي كالمتروكة[١] إلى ما يقتضيه وكان ما يناقض الداعي ليس له خادم[٢]، بل هو على الضد من ذلك، أكدت جهة الكف هنا بالزجر والتأديب في الدنيا، والإيعاد بالنار في الآخرة، كالنهي عن قتل النفس، والزنى، والخمر، وأكل الربا، وأكل أموال اليتامى وغيرهم من الناس بالباطل، والسرقة، وأشباه ذلك؛ فإن الطبع النازع إلى طلب مصلحة الإنسان ودرء مفسدته يستدعي الدخول في هذه الأشياء.

وعلى هذا الحد جرى الرسم الشرعي في قسم الكفاية من (الضرب الثاني) أو أكثر أنواعه، فإنَّ عِز السلطان، وشرف الولايات، ونخوة الرياسة، وتعظيم المأمورين للآمر، مما جبل الإنسان على حبه. فكان الأمر بها جارياً مجرى الندب لا الإيجاب، بل جاء ذلك مقيداً بالشروط المتوقع خلافها، وأكّد النظر في مخالفة الداعي. فجاء كثير من الآيات والأحاديث في النهي عما تنزع إليه النفس فيها: كقوله تعالى: ﴿يا دَاوُدُ إنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً في الأرضِ فاحْكُمْ بينَ الناسِ بالحقِّ ولا تَتَّبع الهوَى فيُضِلَّكَ عن سَبيلِ اللهِ﴾ [صٓ: ٢٦] إلى آخرها. وفي الحديث: «لا تَطْلبِ الإمارَةَ فإنَّكَ إن طلبْتَها باستشْرافِ نفْسٍ وُكِلتَ إليها» أو كما قال[٣]. وجاء النهي عن غلول الأمراء، وعن عدم النصح في الإمارة[٤]، لما كان هذا كله على خلاف الداعي من النفس. ولم يكن هذا كله دليلاً على عدم الوجوب في الأصل؛ بل الشريعة كلها دالة على أنها في مصالح الخلق من أوجب الواجبات.

وأما قسم الأعيان فلمّا لم يكن فيه حظ عاجل مقصود، أُكِّد القصد إلى فعله بالإيجاب، ونفيه بالتحريم، وأقيمت عليه العقوبات الدنيوية. وأعني بالحظ المقصود ما كان مقصودَ الشارع بوضعِه السببَ؛ فإنا نعلم أن الشارع شرع الصلاة وغيرها من العبادات لا لنُحمد عليها، ولا لننال بها في الدنيا شرفاً وعزاً أو شيئاً من حطامها فإن هذا ضد ما وضعت له العبادات؛ بل هي خالصة لله رب العالمين ﴿ألا للهِ الدِّين الخالصُ﴾ [الزمر: ٣]

(١) فلم توجب، بل ندب إليها، أو ذكرت في معرض الإباحة.

(٢) أي لما كان الداعي هو المتسلط وحده على الإنسان، يدعوه إلى طلب المصلحة ودرء المفسدة من أي طريق كان، وكان ما يناقض الداعي ـ وهو ما يقتضي عدم الدخول في طلب مصلحته ودرء مفسدته ـ ليس له من جهة الطبع ما يخدمه ويعين عليه، صار من الحكمة تخفيف وطأة هذا الداعي بالزواجر الشديدة عن السير وراء الداعي في كل شيء، ليقف عند حد عدم المساس بحقوق الغير.

(٣) لفظ الحديث «يا عبد الرحمن بن سمرة لا تسأل الإمارة فإنك إن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها وإن أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها» وقد تقدم (ج ١ ـ ص ١٧٧) أما الإستشراف فمذكور في حديث عمر في أخذ المال فراجعه.

(٤) كحديث «ما من عبد يسترعيه الله رعية فلم يحطها بنصحه إلا لم يرح رائحة الجنة».

وهكذا شرعت أعمال الكفاية لا لينالَ بها عز السلطان، ونخوة الولاية وشرف الأمر والنهي، وإن كان قد يحصل ذلك بالتبع، فإن عز المتقى لله في الدنيا وشرفه على غيره لا ينكر. وكذلك ظهور العزة في الولايات موجود معلوم ثابت شرعاً من حيث يأتي تبعاً للعمل المكلف به. وهكذا القيام بمصالح الولاة من حيث لا يقدح في عدالتهم[١] حسبما حده الشارع غير منكر ولا ممنوع، بل هو مطلوب متأكد. فكما يجب على الوالي القيام بمصالح العامة، فعلى العامة القيام بوظائفه من بيوت أموالهم إن احتاج إلى ذلك. وقد قال تعالى: ﴿وَأْمُرْ أهلكَ بالصلاةِ واصْطَبِرْ عليها. لا نَسْأَلُكَ رِزقاً. نحْنُ نَرْزُقكَ﴾ [طه: ١٣٢] الآية. وقال: ﴿ومَنْ يتَّقِ الله يجعلْ لهُ مخرَجاً ويَرْزُقْهُ مِنْ حيثُ لا يَحْتَسِب﴾ [الطلاق: ٢] وفي الحديث «مَن طَلَبَ العِلم تكفَّلَ الله برِزقِه»[٢] إلى غير ذلك مما يدل على أن قيام المكلف بحقوق الله، سببٌ لإنجاز ما عند الله من الرزق.

فصل

فقد تحصل من هذا أن ما ليس فيه للمكلف حظ بالقصد الأول يحصل له فيه حظه بالقصد الثاني من الشارع. وما فيه للمكلف حظ بالقصد الأول يحصل فيه[٣] العمل المبرأ من الحظ.

وبيان ذلك في الأول: ما ثبت في الشريعة أوّلاً من حظ نفسه وماله، وما وراء ذلك من احترام أهل التقوى والفضل والعدالة، وجعلهم عمدة في الشريعة في الولايات والشهادات وإقامة المعالم الدينية وغير ذلك، زائداً إلى ما جعل لهم من حب الله وحب أهل السموات لهم، ووضع القبول لهم في الأرض، حتى يحبهم الناس ويكرمونهم ويقدمونهم على أنفسهم، وما يخصون به من انشراح الصدور، وتنوير القلوب، وإجابة الدعوات، والإتحاف بأنواع الكرامات، وأعظم من ذلك ما في الحديث مسنداً إلى رب العزة: «مَن آذَى لي ولِيّاً فقدْ بارَزَني بالمحارَبة»[٤].

وأيضاً فإذا كان مَن هذا وصفه قائماً بوظيفة عامة لا يتفرغ بسببها لأموره الخاصة به،

---

(١) بأن يكون ذلك من بيت المال، لا بالرشوة، ولا بهدايا الخصوم، ولا بأجر منهم.
(٢) تمامه: (من حيث لا يحتسب) رواه في الجامع الصغير عن الخطيب وإسناده ضعيف.
(٣) أي يحصل بسببه العمل المطلوب منه الذي جعل مما لا حظ فيه، كإقامة الحياة بسائر أسبابها من أكل وشرب ولباس ومسكن وغيرها، فالقسم الذي فيه للمكلف حظ يحصل بسببه القسم الذي لا حظ فيه.
(٤) رواه في الجامع الصغير عن البخاري بلفظ: «من عادى لي ولياً فقد آذنته الحرب».

في القيام بمصالحه ونيل حظوظه، وجب على العامة أن يقوموا له بذلك ويتكفلوا له بما يفرِّغ باله للنظر في مصالحهم، من بيوت أموالهم المرصدة لمصالحهم، إلى ما أشبه ذلك مما هو راجع إلى نيل حظه على الخصوص. فأنت تراه لا يعري عن نيل حظوظه الدنيوية، في طريق تجرده عن حظوظه. وماله في الآخرة من النعيم أعظم.

وأما الثاني: فإن اكتساب الإنسان لضرورياته في ضمن قصده إلى المباحات التي يتنعم بها ظاهر، فإنَّ أكل المستلذات، ولباس اللينات، وركوب الفارهات ونكاح الجميلات، قد تضمن سد الخلات والقيام بضرورة الحياة. وقد مر أن إقامة الحياة ـ من حيث هو ضروري ـ لا حظ فيه.

وأيضاً فإن في اكتسابه بالتجارات وأنواع البياعات والإجارات وغير ذلك مما هو معاملة بين الخلق، قياماً بمصالح الغير[1]، وإن كان في طريق الحظ. فليس فيه ـ من حيث هو ـ حظ له يعود عليه منه غرض، إلا من جهة ما هو طريق إلى حظه. وكونه طريقاً ووسيلة غير كونه مقصوداً في نفسه. وهكذا نفقته على أولاده وزوجته، وسائرِ من يتعلق به شرعاً من حيوان عاقل وغير عاقل، وسائر ما يتوسل به إلى الحظ المطلوب. والله أعلم.

فصل

وإذا نظرنا إلى العموم والخصوص في اعتبار حظوظ المكلف بالنسبة إلى قسم الكفاية وجدنا الأعمال ثلاثة أقسام:

قسم: لم يعتبر فيه حظ المكلف بالقصد الأول على حال. وذلك الولايات العامة والمناصب العامة للمصالح العامة.

وقسم: اعتبر فيه ذلك. وهو كل عمل كان فيه مصلحة الغير في طريق مصلحة الإنسان في نفسه، كالصناعات والحرف العادية كلها. وهذا القسم في الحقيقة راجع إلى مصلحة الإنسان واستجلابه حظه في خاصة نفسه، وإنما كان استجلاب المصلحة العامة فيه بالعرض.

وقسم: يتوسط بينهما، فيتجاذبه قصد الحظ ولحظُ الأمر الذي لا حظ فيه. وهذا ظاهر في الأمور التي لم تتمحض في العموم وليست خاصة. ويدخل تحت هذا ولاية أموال الأيتام والأحباسِ والصدقات، والأذانُ، وما أشبه ذلك. فإنها من حيث العموم يصح فيها

---

(١) أي فكما أن فيه الضروري العيني، فيه الضروري الكفائي.

التجرد من الحظ. ومن حيث الخصوص وأنها كسائر الصنائع الخاصة بالإنسان في الاكتساب يدخلها الحظ. ولا تناقض في هذا، فإن جهة الأمر بلا حظ غير وجه الحظ، فيؤمر انتداباً أن يقوم به لا لحظٍّ، ثم يبذل له الحظ في موطن ضرورة أو غير ضرورة، حتى لا يكون ثم قائم بالانتداب. وأصل ذلك في والي مال اليتيم قوله تعالى: ﴿وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ ومن كان فقيراً فَلْيَأْكُلْ بالمعروف﴾ [النساء: ٦] وانظر ما قاله العلماء في أجرة القسّام والناظر في الأحباس والصدقات الجارية، وتعليم العلوم على تنوعها. ففي ذلك ما يوضح هذا القسم.

المسألة الرابعة[١]:

ما فيه حظ العبد محضاً ـ من المأذون فيه ـ يتأتى تخليصه من الحظ، فيكون العمل فيه لله تعالى خالصاً، فإنه من قبيل ما أذن فيه أو أمر به. فإذا تلقى الإذن بالقبول من حيث كان المأذون فيه هدية من الله للعبد، صار مجرداً من الحظ. كما أنه إذا لبى الطلب بالامتثال من غير مراعاة لما سواه، تجرد عن الحظ. وإذا تجرد من الحظ ساوى[٢] ما لا عوض عليه شرعاً، من القسم الأول الذي لا حظ فيه للمكلف.

وإذا كان كذلك فهل يلحق به في الحكم لمَّا صار ملحقاً به في القصد؟ هذا مما ينظر فيه. ويحتمل وجهين[٣] من النظر:

---

(١) إن قلت إنه كان الأنسب للمؤلف أن يؤخر هذه المسألة ويضمها إلى مسائل القسم الثاني من الكتاب المتعلقة بمقاصد المكلف نفسه، ولا يدرجها في مسائل هذا القسم المتعلقة بمقاصد الشرع بالتكليف، لأنها ترجع إلى أن المباح يكون عبادة بقصد المكلف، ثم يكون النظر في أنه حينذاك هل يأخذ الفعل حكم ما كان عبادة ويصير صاحبه كصاحب الولاية فيما ولي عليه؛ أم يبقى حكمه كصاحب الحظ يتصرف كيف يشاء فيما تحت يده؟ قلنا: بل المقصود من المسألة هذا الأخير، وهو الوجهان من النظر، فإنهما أنسب بمقام النوع الرابع الذي نحن فيه وأولى من عدهما من القسم الثاني الآتي. وأما أول المسألة فمقدمة فقط.

(٢) أي في القصد.

(٣) ظاهر كلامه هنا أن كلًا من الوجهين جار بعد تسليم الخلوص من الحظ، وأن هذا أمر لا نزاع فيه. إنما البحث في أنه هل يحكم لمن هذا شأنه بحكم العمل في قسم ما لا حظ فيه، أي فلا يأخذ عوضاً ويكون كقسم ما لا حظ فيه بنوعيه العيني والكفائي؟ هذا هو ظاهر كلامه وجعله الاستفهام خاصاً بمسألة الإلحاق في الحكم فكأنه سلم جميع ما قبل الاستفهام، مع أنه سيقول في تقرير الوجه الثاني (فالجميع مبني على إثبات الحظوظ) وقال أيضاً (إذا ثبت هذا تبين أن هذا القسم لا يساوي الأول في امتناع الحظوظ جملة) وقد كان هذا مسلماً في صدر المسألة ولم يدخل فيه شكاً ولا استفهاماً، مع أنه بمقتضى تقريره الآتي يكون هذا بل وما قبله من قوله (تجرد عن الحظ) كل هذا يليق به أن يدرج في موضوع النظر.

أحدهما: أن يقال إنه يرجع في الحكم إلى ما ساواه في القصد؛ لأن قسم الحظ هنا قد صار عين القسم الأول بالقصد، وهو القيام بعبادة من العبادات مختصة بالخلق في إصلاح أقواتهم ومعايشهم، أو[١] صار صاحبه على حظ من منافع الخلق يشبه الخزّان على أموال بيوت الأموال، والعمال في أموال الخلق. فكما لا ينبغي لصاحب القسم الأول أن يقبل من أحد هدية ولا عوضاً على ما ولي عليه ولا على ما تعبد به، كذلك ههنا لا ينبغي له أن يزيد على مقدار حاجته يقتطعه من تحت يده، كما يقتطع الوالي ما يحتاج إليه من تحت يده بالمعروف. وما سوى ذلك يبذله من غير عوض إما بهدية أو صدقة أو إرفاق أو إعراء أو ما أشبه ذلك، أو[٢] يعد نفسه في الأخذ كالغير يأخذ من حيث يأخذ الغير، لأنه لما صار كالوكيل على غيره والقيّم بمصالحه عدّ نفسه مثل ذلك الغير، لأنها نفسٌ مطلوبٌ إحياؤها على الجملة.

ومثل هذا محكي التزامه عن كثير من الفضلاء، بل هو محكي عن الصحابة والتابعين رضي الله عنهم، فإنهم كانوا في الاكتساب ماهرين ودائبين ومتابعين لأنواع الاكتسابات، لكن لا ليدخروا لأنفسهم، ولا ليحتجبوا أموالهم، بل لينفقوها في سبيل الخيرات، ومكارم الأخلاق، وما ندب الشرع إليه، وما حسنته العوائد الشرعية. فكانوا في أموالهم كالولاة على بيوت الأموال. وهم في كل ذلك على درجات حسبما تنصه أخبارهم. فهذا وجه يقتضي أنهم لمّا صاروا عاملين لغير حظ، عاملوا هذه الأعمال معاملة ما لا حظ فيه ألبتة.

ويدل على أن هذا مراعى على الجملة[٣] ـ وإن قلنا بثبوت الحظ ـ أنَّ طلب الإنسان لحظه حيث أذن له لا بد فيه من مراعاة حق الله وحق المخلوقين؛ فإنّ طلب الحظ إذا كان مقيداً بوجود الشروط الشرعية، وانتفاء الموانع الشرعية، ووجود الأسباب الشرعية على الإطلاق والعموم، وهذا كله لا حظّ فيه للمكلف من حيث هو مطلوب به، فقد خرج في نفسه عن مقتضى حظه. ثم إن معاملة الغير في طريق حظ النفس تقتضي ما أمر به من الإحسان إليه في المعاملة، والمسامحة في المكيال والميزان، والنصيحة على الإطلاق،

---

(١) لعل التنويع إشارة إلى النوعين السابقين فيما لا حظ فيه. وتقدم أنهما إما عبادة بدنية أو مالية، وإما قيام بولاية عامة على مصالح المسلمين. ويدل عليه قوله: (على ما ولي عليه ولا على ما تعبد به).

(٢) لعلها واو عطف على يقتطعه إذ هما قسم واحد كما سيجيء له. نعم قد يؤخذ من جعل نفسه كالغير أنه يصح له الزيادة عن حاجته، ولكن هذا ليس بمراد بدليل السباق واللحاق.

(٣) أي أن ما فيه حظ عومل معاملة ما لا حظ فيه على الجملة، لا التفصيل: لأنه قيد فيه الحظ بقيود كثيرة وشديدة، حتى أن الحظ الباقي له بعدها اضمحل بجانبها وصار مغموراً في ثناياها.

وترك الغش كله، وترك المغابنة غبناً يتجاوز الحد المشروع، وأن لا تكون المعاملة عوناً له على ما يكره شرعاً فيكون طريقاً إلى الإثم والعدوان، إلى غير ذلك من الأمور التي لا تعود على طالب حظه بحظ أصلاً، فقد آل الأمر في طلب الحظ إلى عدم الحظ(١).

هذا والإنسان بعدُ في طلب حظه قصداً. فكيف إذا تجرد عن حظه في أعماله؟ فكما لا يجوز له أخذ عوض على تحري(٢) المشروع في الأعمال، لا بالنسبة إلى العبادات ولا إلى العادات، وهو مجمع عليه، فكذلك فيما صار بالقصد كذلك.

وأيضاً فإنَّ فَرض هذا القصد لا يتصور مع فرض طلب الحظ. وإذا كان كذلك فهي(٣) داخلة في حكم ما لا يتم الواجب إلا به. فإن ثبت أنه مطلوب بما يقتضي سلب الحظ(٤). فهو مطلوب بما لا يتم ذلك المطلوب إلا به، سواء علينا أقلنا إنه مطلوب به طلباً شرعياً أم لا. فحكمه على الجملة لا يعدو أن يكون حكم ما ليس فيه حظ ألبتة. وهذا(٥) ظاهر. فالشارع قد طلب النصيحة مثلاً طلباً جازماً بحيث جعله الشارع عمدة الدين، بقوله ﷺ: «الدِّين النَّصِيحة»(٦) وتوعّد على تركه في مواضع. فلو فرضنا توقفها على العوض أوْ حظ عاجل، لكانت موقوفة على اختيار الناصح والمنصوح. وذلك يؤدي إلى أن

---

(١) أي على الجملة.

(٢) أي على فعل ما لا حظ فيه بقسميه.

(٣) أي المسألة داخلة في نظير (ما لا يتم الخ) يعني ولا يتم كونه مسلوب الحظ إلا إذا أخذ حكم ما لا حظ فيه.

(٤) أي مطلوب بتخليص العمل لله، فلا يتم ذلك إلا إذا أخذ حكم ما لا حظ فيه ابتداء، وهو القسم العبادي وقسم الولاية العامة، لأنه إذا كان حراً في تصرفاته المالية وغيرها فلا يكون مسلوب الحظ ويبقى الكلام في قوله (سواء أقلنا أنه مطلوب شرعاً أم لا) فإنه إذا لم يكن الطلب شرعياً ولو من باب المكارم ومحاسن الشيم، فلا وجه للبحث برمته، لأن الغرض أنه إذا خلص الإنسان قصده في الأعمال ذات الحظ. وأخذها على أنها امتثال صرف أونيل هدية الله فهل يطلب منه أن يكون كمن يعمل في القسم الثاني وهو ما لا حظ فيه فلا يأخذ إلا ما يكفيه من ماله، أو أنه مع هذا يبقى حراً في المال وغيره يدخر منه وينفق حسبما يراه فإذا لم يكن الكلام في الطلب الشرعي ضاع البحث وصار مما لا محصل له وسيأتي له في آخر المسألة أن ذلك بإلزامهم لأنفسهم لا باللزوم الشرعي الواجب ابتداء، أي فهو حال شرعي ومقبول شرعاً وإن لم يكن بتكليف الشارع.

(٥) راجع للمقيس عليه وهو ما لا حظ فيه ابتداء يريد به بيانه وضرب الأمثال له وليس غرضه بيان المدعي المقيس بضرب الأمثال له، وإن كان هذا هو الذي كان منتظراً تتميماً للوجه الأول من النظر. ومن ذلك تعلم أنه وجه ضعيف لم يوفق فيه لأكثر من ضرب الأمثال بأعمال لبعض الصحابة، وسيأتي أنها معارضة بأفعالهم أيضاً في نفس باب الأموال وادخارها.

(٦) رواه البخاري في التاريخ عن ثوبان، والبزار عن ابن عمر بإسناد صحيح (الجامع الصغير).

لا يكون طلبها جازماً. وأيضاً الإيثار مندوب إليه ممدوح فاعله. فكونه معمولاً به على عوض لا يتصور أن يكون إيثاراً، لأن معنى الإيثار تقديم حظ الغير على حظ النفس. وذلك لا يكون مع طلب العوض العاجل. وهكذا سائر المطلوبات العادية والعبادية. فهذا وجهٌ نظريٌّ في المسألة يمكن القول بمقتضاه.

والوجه الثاني: أن يقال إنه يرجع في الحكم إلى أصله من الحظ، لأن الشارع قد أثبت لهذا العامل حظه في عمله، وجعله المقدم على غيره؛ حتى إنه إن أراد أن يستبد بجميعه كان سائغاً، وكان له أن يدخره لنفسه، أو يبذله لمصلحة نفسه في الدنيا أو في الآخرة. فهي هدية الله إليه، فكيف لا يقبلها؟ وهو وإن أخذها بالإذن وعلى مقتضى حدود الشرع، فإنما أخذ ما جعل له فيه حظ، ومن حيث جعل له، وبالقصد الذي أبيح له القصد إليه. وأيضاً[1] فالحدود الشرعية وإن لم يكن له في العمل بمقتضاها حظ، فهي وسيلة وطريق إلى حظه، فكما لم يحكم للمقصد بحكم الوسيلة فيما تقدم قبل هذه المسألة، من أخذ الإنسان ما ليس له في العمل به حظ لأنه وسيلة[2] إلى حظه كالمعاوضات، فكذلك لا يحكم هنا للمأذون فيه من الحظ بحكم ما توسل به إليه.

وقد وجدنا من السلف الصالح رحمهم الله كثيراً يدخرون الأموال لمصالح أنفسهم، ويأخذون في التجارة وغيرها بمقدار ما يحتاجون إليه في أنفسهم خاصة، ثم يرجعون إلى عبادة ربهم، حتى إذا نفذ ما اكتسبوه عادوا إلى الاكتساب. ولم يكونوا يتخذون التجارة أو الصناعة عبادة لهم على ذلك الوجه[3]، بل كانوا يقتصرون على حظوظ أنفسهم، وإن كانوا إنما يفعلون ذلك من حيث التعفف والقيام بالعبادة، فذلك لا يخرجهم عن زمرة الطالبين لحظوظهم.

وما ذكر أولاً عن السلف الصالح ليس بمتعين فيما تقدم؛ لصلحة حمله على أن المقصود بذلك التصرف حظوظ أنفسهم من حيث أثبتها الشارع لهم؛ فيعملون في دنياهم

---

(١) رد لقوله في الوجه السابق: (إن طلب ما فيه حظ مقيد بالقيود الشرعية التي لا حظ فيها)، فينتفي أن يكون فيه الحظ. فيرد عليه هنا بأن هذه الحدود إن هي إلا وسيلة إلى حصول حظه، وليس بلازم أن يأخذ المقصد حكم الوسيلة، ألا ترى أن ما فيه حظ الشخص بالقصد الأول، كأنواع الحرف والتجارات والمعاوضات لا يصل الشخص فيها إلى غرضه إلا بطريق نفع الغير، ومع ذلك لم يأخذ المقصد فيها حكم ما كان في طريقها من مصلحة الغير، وعد مما كان فيه حظ الشخص أصالة وحظ الغير بالعرض.

(٢) وإن كان مما فيه مصلحة الغير، إلا أنها جاءت بطريق العرض، فلم يأخذ المقصد حكم هذه الوسيلة.

(٣) أي الذي شرحه فيما سبق، ودلل عليه بعمل الصحابة.

على حسب ما يسعهم من الحظوظ، ويعملون في أخراهم كذلك. فالجميع مبني على إثبات الحظوظ. وهو المطلوب. وإنما الغرض أن تكون الحظوظ مأخوذة من جهة ما حد الشارع، من غير تعد يقع في طريقها.

وأيضاً فإنما حُدِّثَ الحدود في طريق الحظ، أن لا يخل الإنسان بمصلحة غيره فيتعدى ذلك إلى مصلحة نفسه[١] فإن الشارع لم يضع تلك الحدود إلا لتجري المصالح على أقوام سبيل، بالنسبة إلى كل أحد في نفسه. ولذلك قال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صالِحاً فلِنَفْسِهِ ومَن أساءَ فَعَلَيْها﴾ [فصلت: ٤٦] وذلك عامّ في أعمال الدنيا والآخرة. وقال: ﴿فَمَنْ نكَثَ فإنما ينكُثُ على نفسِهِ﴾ [الفتح: ١٠] وفي أخبار النبي ﷺ بعد ذكر الظلم وتحريمه: «يا عبادي إنما هِيَ أعمالُكُم أُحصِيها لكم ثم أوفيكم إياها»[٢] ولا يختص مثل هذا بالآخرة دون الدنيا. ولذلك كانت المصائب النازلة بالإنسان بسبب ذنوبه، لقوله: ﴿وما أصابكم من مُصيبة فبِما كسبَتْ أيْدِيكم﴾ [الشورى: ٣٠] وقال: ﴿فمنِ اعتدَى عليكم فاعْتَدوا عليه بمِثلِ ما اعتدَى عليكم﴾ [البقرة: ١٩٤].

والأدلة على هذا تفوت الحصر. فالإنسان لا ينفك عن طلبه حظه في هذه الأمور التي هي طريق إلى نيل حظه. وإذا ثبت هذا تبين أن هذا القسم لا يساوي الأول في امتناع الحظوظ العاجلة جملة.

وقد يمكن الجمع بين الطريقين؛ وذلك أن الناس في أخذ حظوظهم على مراتب:

منهم: من لا يأخذها إلا بغير تسببه[٣]: فيعمل العميل أو يكتسب الشيء فيكون فيه وكيلاً على التفرقة على خلق الله بحسب ما قدر، ولا يدخر لنفسه من ذلك شيئاً، بل لا يجعل من ذلك حظاً لنفسه من الحظوظ، إما لعدم تذكره لنفسه، لاطّراح حظها حتى يصير عنده من قبيل ما ينسى، وإما قوة يقين بالله، لأنه عالم به وبيده ملكوت السموات

(١) لأن الإخلال بمصلحة الغير يعود بالإخلال على مصلحة النفس، بسبب العقوبات والزواجر وقيم المتلفات، وغيرها من المصائب والنوازل التي تنزل بسبب الارتكابات والمخالفات. وقد أباح الله لمن اعتدي عليه أن يجازى المعتدي بمثل ما اعتدى. فالإخلال بمصلحة الغير يعود بالإخلال على مصلحة النفس.

(٢) رواه مسلم.

(٣) أي أنه لا يأخذ شيئاً جاء بتسببه، بل يجعل ذلك لغيره، فكل ما سيق إليه بالتسبب يجعله للخلق. فهو مع كونه هو المتسبب والمحترف يرى أن ما وصل ليده من ذلك من محض الفضل، وأنه كوكيل على تصريفه فقط وليس له منه شيء. وهذه أعلى المراتب. وما بعدها يجعل نفسه كالوكيل يأخذ إن احتاج، وهو أقل من هذا.

والأرض، وهو حسبه فلا يخيبه، أو عدم التفات إلى حظه، يقيناً بأن رزقه على الله، فهو الناظر له بأحسن مما ينظر لنفسه، أو أنفة من الالتفات إلى حظه مع حق الله تعالى، أو لغير ذلك من المقاصد الواردة على أصحاب الأحوال. وفي مثل هؤلاء جاء: ﴿ويُؤْثِرون على أنفسِهِم ولَوْ كان بهِمْ خَصاصة﴾ [الحشر: ٩] وقد نقل عن عائشة رضي الله عنها أن ابن الزبير بعث لها بمال في غرارتين ـ قال الراوي أراه ثمانين ومائة ألف ـ فدعت بطبق، وهي يومئذ صائمة، فجعلت تقسمه بين الناس، فأمست وما عندها من ذلك درهم؛ فلما أمست قالت: «يا جارية هَلُمِّي أفطِري» فجاءتها بخبز وزيت، فقيل لها: أما استطعت فيما قسمت أن تشتري بدرهم لحماً تفطرين عليه؟ فقالت: لا تُعَنِّيني! لو كنتِ ذكَّرتِني لفعلت. وخرّج مالك أن مسكيناً سأل عائشة وهي صائمة، وليس في بيتها إلا رغيف، فقالت لمولاتها: أعطيه إياه. فقالت ليس لك ما تفطرين عليه. فقالت: أعطيه إياه. قالت ففعلتُ. فلما أمسينا أهدَى لنا أهلُ بيت أو إنسانٌ ما يُهدَى لنا[1] شاة وكفنها، فدعتني عائشة فقالت: كلي من هذا. هذا خير من قرصك. وروي عنها أنها قسمت سبعين ألفاً وهي ترقع ثوبها؛ وباعت مالها بمائة ألف وقسمته، ثم أفطرت على خبز الشعير. وهذا يشبه الوالي على بعض المملكة، فلا يأخذ إلا من المَلِك؛ لأنه قام له اليقين بقَسْم الله وتدبيره مقام تدبيره لنفسه. ولا اعتراض على هذا المقام بما تقدم؛ فإن صاحبه يرى تدبير الله له خيراً من تدبيره لنفسه. فإذا دبَّر لنفسه انحطَ عن رتبته إلى ما هو دونها. وهؤلاء هم أرباب الأحوال.

ومنهم: من يعدّ نفسه كالوكيل على مال اليتيم؛ إن استغنى استعفَّ، وإن احتاج أكل بالمعروف. وما عدا ذلك صرفه كما يصرف مال اليتيم في منافعه فقد يكون في الحال غنياً عنه، فينفقه حيث يجب الإنفاق، ويمسكه حيث يجب الإمساك، وإن احتاج أخذ منه مقدار كفايته بحسب ما أذن له، من غير إسراف ولا إقتار. وهذا أيضاً براءة من الحظوظ في ذلك الاكتساب، فإنه لو أخذ بحظه لحابى نفسه دون غيره، وهو لم يفعل، بل جعل نفسه كآحاد الخلق. فكأنه قسّام في الخلق يعدّ نفسه واحداً منهم.

وفي الصحيح عن أبي موسى قال قال رسول الله ﷺ: «إن الأشْعَرِيِّينَ إذا أرْمَلوا في الغزْوِ أو قلَّ طعامُ عِيالهم بالمدينة، جمعوا ما كان عندهم في ثوبٍ واحدٍ، ثم اقتسموه بينهم

(١) لعل الأصل (ما لا يهدى لنا) أي أهدي لنا شيئاً ما جرت العادة أن يهدى لنا مثله في عظمه. وقوله (شاة) بدل من ما.

في إناء واحد. فهُم منِّي وأنا منهم»[١] وفي حديث[٢] المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار هذا[٣] وقد كان عليه الصلاة والسلام يفعل في مغازيه من هذا ما هو مشهور. فالإيثار بالحظوظ محمود[٤] غير مضاد لقوله عليه الصلاة والسلام: «ابْدَأ بنفسِكَ ثم بِمَنْ تَعُولُ»[٥] بل يحمل على الاستقامة في حالتين.

فهؤلاء والذين قبلهم لم يقيدوا أنفسهم بالحظوظ العاجلة، وما أخذوا لأنفسهم لا يعد سعياً في حظ؛ إذ للقصد إليه أثر ظاهر، وهو أن يؤثر الإنسان نفسه على غيره، ولم يفعل هنا ذلك، بل آثر غيره على نفسه، أو سوّى نفسه مع غيره. وإذا ثبت ذلك كان هؤلاء بُرَآء من الحظوظ، كأنهم عدّوا أنفسهم بمنزلة من لم يجعل له حظ، وتجدهم في الإجارات والتجارات لا يأخذون إلا بأقل ما يكون من الربح أو الأجرة، حتى يكون ما حاول أحدهم من ذلك كسباً لغيره لا له. ولذلك بالغوا في النصيحة فوق ما يلزمهم؛ لأنهم كانوا وكلاء للناس لا لأنفسهم. فأين الحظ هنا؟ بل كانوا يرون المحاباة لأنفسهم ـ وإن جازت ـ كالغش لغيرهم. فلا شك أن هؤلاء لاحقون حكماً بالقسم الأول، بإلزامهم أنفسهم لا باللزوم الشرعي الواجب ابتداء.

ومنهم: من لم يبلغ مبلغ هؤلاء بل أخذوا ما أذن لهم فيه من حيث الإذن وامتنعوا مما

---

(١) رواه الشيخان (تيسير).

(٢) عن عاصم بن الأحول قال قلت لأنس رضي الله عنه: أبلغك أن رسول الله ﷺ قال: «لا حلف في الإسلام» فقال: (قد حالف النبي ﷺ بين قريش والأنصار في داري) أخرجه الشيخان واللفظ لهما وأبو داود وعنده (في دارنا مرتين أو ثلاثاً) (تيسير).

(٣) فإنهم عرضوا على المهاجرين أن يقاسموهم في مالهم بل ونسائهم، فأبوا عليهم واشتغلوا بالزرع والتجارة.

(٤) وهو حاصل في أهل المرتبتين المذكورتين كما سيوضحه، وقوله (ما أخذوا لأنفسهم) هذا في أهل المرتبة الثانية.

(٥) الحديث مع شهرته على الألسنة لم نقف عليه بهذا اللفظ وغاية ما وصلنا اليه ما رواه الشافعي في مسنده (إذا كان أحدكم فقيراً فليبدأ بنفسه فإن كان له فضل فليبدأ مع نفسه بمن يعول الخ) وما رواه في راموز الحديث عن أحمد ومسلم والطبراني عن جابر بن سمرة (إذا أعطى أحدكم خيراً فليبدأ بنفسه وأهل بيته) وما روي فيه أيضاً عن أحمد ومسلم وأبي داود والنسائي عن جابر (إذا كان أحدكم فقيراً فليبدأ بنفسه فإن كان فضل فعلى عياله فإن كان فضل فعلى ذي قرابته فإن كان فضل فهاهنا وهاهنا) وقد احتج أكثر الفقهاء بحديث مسلم (ابدأ بنفسك فتصدق عليها فإن فضل شيء فلأهلك فإن فضل عن أهلك شيء فلذي قرابتك فإن فضل عن ذي قرابتك شيء فهكذا وهكذا) يقول فبين يديك وعن يمينك وعن شمالك وهناك حديث آخر رواه الشيخان جاء فيه «اليد العليا خير من اليد السفلى وابدأ بمن تعول».

مُنعوا منه، واقتصروا على الإنفاق في كل ما لهم إليه حاجة. فمثل هؤلاء بالاعتبار المتقدم أهل حظوظ، لكن مأخوذة من حيث يصح أخذها. فإن قيل في مثل هـذا إنه تجـرُّدٌ عن الحظ، فإنما يقال من جهة أنهم لم يأخذوها بمجرد أهوائهم، تحرزاً ممن يأخذهـا غير ملاحظ للأمر والنهي. وهذا هو الحظ المذموم، إذا لم يقف دون ما حـد له، بـل تجرأ كالبهيمة لا تعرف غير المشي في شهواتها. ولا كلام في هذا، وإنما الكلام في الأول، وهو لم يتصرف إلا لنفسه فلا يجعل في حكم الوالي على المصالح العامة على المسلمين، بل هو وال على مصلحة نفسه. وهو من هذا الوجه ليس بوال عام، والولاية العامة هي المبرأة من الحظوظ، فالصواب ـ والله أعلم ـ أن أهل هذا القسم معاملون حكماً بما قصدوا من استيفاء الحظوظ، فيجوز لهم ذلك؛ بخلاف[1] القسمين الأولين، وهما من لا يأخذ بتسبب أو يأخذ به لكن على نسبة القسمة ونحوها.

المسألة الخامسة:

العمل إذا وقع على وفق المقاصد الشرعية فإما على المقاصد الأصلية، أو المقاصد التابعة. وكل قسم من هذين فيه نظر وتفريع. فلنضع في كل قسم مسألة.

فإذا وقع على مقتضى المقاصد الأصلية بحيث راعاها في العمل، فلا إشكال في صحته وسلامته مطلقاً، فيما كان بريئاً من الحظ[2] وفيما روعي فيه الحظ؛ لأنه مـطابق لقصد الشارع في أصل التشريع، إذ تقدم أن المقصود الشرعي في التشريع إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله، وهذا كاف هنا.

وينبني عليه قواعد وفقه كثير:

من ذلك: أن المقاصد الأصلية إذا روعيت أقرب إلى إخلاص العمل وصيرورتـه عبادة، وأبعد عن مشاركة الحظوظ التي تغبِّر في وجه محض العبودية.

وبيان ذلك أن حظ الإنسان ليس بواجب أن يراعيه من حيث هو حظه؛ على قولنا إن إثبات الشرع له وإباحة الالتفات إليه، إنما هو مجرد تفضل امتن الله به؛ إذ ليس بواجب على الله مراعاة مصالح العبيد، وهو أيضاً جار على القول بالوجوب العقلي، فمجرد قصد

---

(١) فلا يجوز لهما، بمقتضى ما فرضوه على أنفسهم زهداً وكمالاً في الأحوال، لا بتكليف الشرع.

(٢) أي رأساً كالعبارات الصرفة، أوكان مما فيه الحظ بالعرض، فلا ينافي أنه عرف المقاصد الأصلية بأجمعها بأنها مما لا حظ فيها للمكلف ويشير إليه قوله بعد (ثم يندرج حظه في الجملة) إلا أن يقال إن ما فيه الحظ إذا خلصه العامل من الحظ كان كالمقاصد الأصلية، ويأتي للكلام تتمة.

الامتثال للأمر والنهي أو الإذن[١] كاف في حصول كل غرض في التوجه إلى مجرد خطاب الشارع. فالعامل على وفقه ملبّياً له بريء من الحظ. وفعله واقع على الضروريات وما حولها ثم يندرج حظه في الجملة، بل هو المقدم شرعاً على الغير.

فإذا اكتسب الإنسان امتثالاً للأمر، أو اعتباراً بعلة الأمر، وهو القصد إلى إحياء النفوس على الجملة وإماطة الشرور عنها، كان هو[٢] المقدم شرعاً: «ابْدَأْ بنفسِكَ ثم بِمَن تَعُول»، أو كان قيامه بما قام به قياماً بواجب مثلاً. ثم نظره في ذلك الواجب قد يقتصر على بعض النفوس دون بعض، كمن يقصد القيام بحياة نفسه من حيث هو مكلف بها، أو بحياة من تحت نظره. وقد يتسع نظره فيكتسب ليحيي به من شاء الله. وهذا أعم الوجوه وأحمدها وأعودها بالأجر، لأن الأول قد يفوته فيه أمور كثيرة، وتقع نفقته حيث لم يقصد، ويقصد غير ما كسب، وإن كان لا يضره[٣] أنه لم يكل التدبير إلى ربه. وأما الثاني فقد جعل قصده وتصرفه في يد من هو على كل شيء قدير، وقصدَ أن ينتفع بيسيره عالم كبير لا يقدر على حصره. وهذا غاية في التحقق بإخلاص العبودية، ولا يفوته من حظه شيء.

بخلاف مراعاة المقاصد التابعة فقد يفوته معها جل هذا أو جميعه، لأنه إنما يراعى مثلاً زوال الجوع أو العطش أو البرد أو قضاء الشهوة أو التلذذ بالمباح مجرداً عن غير ذلك. وهذا ـ وإن كان جائزاً ـ فليس بعبادة ولا روعي فيه قصد الشارع الأصلي، وهو منجرٌّ[٤] معه. ولو روعي قصد الشارع لكان العمل امتثالاً، فيرجع إلى التعلق بمقتضى الخطاب كما تقدم. فإذا لم يراع لم يبق إلا مراعاة الحظ خاصة.

---

(١) ذكر الإذن بعد ذكر الأمر والنهي يقتضي أنه بمعنى الإباحة وليس هذا من المقاصد الأصلية. لأنها ـ كما تقدم ـ الواجبات عينيةأو كفائية، فلو حذفه كان أليق بالمقام، ويدل عليه أيضاً قوله (وفعله واقع على الضروريات وما حولها) إلا أن يقال أنه تقدم له في المسألة الرابعة أن ما فيه الحظ يعني وهو من المقاصد التابعة يتأتى تخليصه من الحظ ويساوي ما كان مأموراً به، على ما سبق في تفصيل المسألة المذكورة والوجهين من النظر فيها وكما يأتي له في الفصل الأول حيث يقول (إن البناء على المقاصد الأصلية يصير تصرفات المكلف كلها عبادات كانت من قبيل العبادات أو العادات) وفي الفصل الثاني يقول (إن البناء على المقاصد الأصلية ينقل الأعمال إلى أحكام الوجوب).

(٢) إشارة إلى قوله (ثم يندرج حظه في الجملة) وقوله: أو كان قيامه الخ إشارة إلى قوله (وفعله واقع على الضروريات وما حولها).

(٣) في أنه قام بواجب شرعي وأنه محمود أيضاً.

(٤) أي فهو وإن كان عمله موافقاً لقصد الشارع ولم يخالفه، إلا أنه لم يراع ذلك في عمله حتى يكون خارجاً عن داعية هواه، أي أنه لم يعمل إلتفاتاً لمقتضى خطاب الشارع أمراً أو نهياً أو إذناً، بل بمقتضى مجرد حاجته هو وداعية شهوته بقطع النظر عن الخطاب.

هذا وجه.

ووجه ثان: أن المقاصد الأصلية راجعة إما إلى مجرد الأمر والنهي[١] من غير نظر في شيء سوى ذلك، وهو ـ بلا شك ـ طاعة للأمر وامتثال لما أمر لا داخلةَ فيه. وإما إلى ما فهم من الأمر من أنه عبد استعمله سيده في سخرة عبيده، فجعله وسيلة وسبباً إلى وصول حاجاتهم إليهم كيف يشاء. وهذا أيضاً لا يخرج عن اعتبار مجرد الأمر، فهو عامل بمحض العبودية، مسقط لحظه فيها، فكأن السيد هو القائم له بحظه. بخلاف العامل لحظه فإنه لما لم يقم بذلك من حيث مجرد الأمر، ولا من حيث فهم مقصود الأمر، ولكنه قام به من جهة استجلاب حظه أو حظ من له فيه حظ، فهو إن امتثل[٢] الأمر فمن جهة نفسه، فالإخلاص على كماله مفقود في حقه، والتعبد بذلك العمل منتف؛ وإن لم يمتثل الأمر فذلك أوضح في عدم القصد إلى التعبد، فضلاً عن أن يكون مخلصاً فيه. وقد يتخذ الأمر والنهي عاديين لا عباديين، إذا غلب عليه طلب حظه. وذلك نقص.

ووجه ثالث: وهو أن القائم على المقاصد الأُوَل قائم بعبء ثقيل جداً، وحمل كبير من التكليف لا يثبت تحته طالب الحظ في الغالب، بل يَطلب حظه بما هو أخف، وسبب ذلك أن هذا الأمر[٣] حالة داخلة على المكلف شاء أو أبى، يهدي الله إليها من اختصه بالتقريب من عباده. ولذلك كانت النبوة أثقل الأحمال وأعظم التكاليف. وقد قال تعالى: ﴿إنا سَنُلْقي عليكَ قَوْلاً ثَقيلاً﴾ [المزمل: ٥] فمثل هذا لا يكون إلا مع اختصاص زائد. بخلاف طالب الحظ فإنه عامل بنفسه. وغيرُ مستويين فاعلٌ بربّه وفاعلٌ بنفسه. فالأول محمول، والثاني عاملٌ بنفسه. فلذلك قلّما تجد صاحب حظ يقوم بتكليف شاق. فإن رأيت من يدعي تلك الحال فاطلبه بمطالب أهل ذلك المقام، فإن أوفى به فهو ذاك، وإلا علمت

---

(١) لم يذكر هنا ما يتعلق بالمباح فيقول: أو توجهه للخطاب بالإذن، وقد ذكر الإذن في الوجه الأول، واحتجنا فيه إلى التكلف لتصحيح الكلام بجعله داخلاً في المقاصد الأصلية. على أنه في الأول أيضاً عند قوله (فإذا إكتسب الإنسان إمتثالاً للأمر الخ) لم يذكر الإذن. ومحصل الفرق بين هذا الوجه وما قبله أنه جعل هناك حكمة الأمر إحياء النفوس وإماطة الشرور عنها. وهنا جعل الحكمة أنه عبد سخره سيده في مصلحة عبيده وجعله وسيلة لإيصال حاجاتهم إليهم ولم يقل هنا (أنه يكون مقدماً) بل قال (فكأن السيد هو القائم له بحظه) فهل يعتبر هذا وذاك فيما به التغاير بين الوجهين؟ تأمل.

(٢) هو بهذا المعنى يكون فعله فعلاً لمباح بدون نية لشيء سوى حظه، ومثل هذا لا يقال فيه إنه امتثل الأمر. بل وافقه، لأن الامتثال يحتاج للقصد والنية ويدل عليه قوله (والتعبد بذلك منتف).

(٣) هو القيام على المقاصد الأول. وقوله (الأول محمول) أي له حامل وباعث قوي من جهة سيده، يحفزه على القيام بمشاق الأعمال فيستريح لها.

أنه متقوّل قلّما يثبت عندما ادّعى. وإذا ثبت أن صاحب المقاصد الأُوَل محمول، فذلك أثر من آثار الإخلاص، وصاحب الحظ(١) ليس بمحمول ذلك الحمل إلا بمقدار ما نقص عنده حظه. فإذا سقط حظه ثبت قصده في المقاصد الأول، وثبت له الإخلاص، وصارت أعماله عبادات.

فإن قيل: فنحن نرى كثيراً ممن يسعى في حظه وقد بلغ الرتبة العليا في أهل الدين. بل قد جاء عن سيد المرسلين ﷺ أنه كان يحب الطيب والنساء والحلواء والعسل، وكان تعجبه الذراع ويستعذب له الماء، وأشباه ذلك مما هو اتّباع لحظ النفس؛ إذ كان لا يمتنع مما يشتهيه من الحلال، بل كان يستعمله إذا وجده. وقد بلغ الرتبة العليا في أهل الدين، وهو أتقى الخلق وأزكاهم، وكان خُلقه القرآن. فهذا في هذا الطرف. ونرى أيضاً كثيراً ممن يسقط حظ نفسه، ويعمل لغيره أو في مصالح العباد بمقتضى ما قدر عليه صادقاً في عمله، ومع ذلك فليس له في الآخرة من خلاق؛ ككثير من رهبان النصارى وغيرهم، ممن تزهّد وانقطع عن الدنيا وأهلها، ولم يلتفت إليها ولا أخطرها بباله، واتخذ العبادة والسعي في حوائج الخلق دأباً وعادة، حتى صار في الناس آية، وكلٌّ ما يعمله مبني على باطل محض، وبين هذين الطرفين وسائط لا تحصى تقرب من الفريقين.

فالجواب من وجهين:

أحدهما: أن ما زعمت ظواهر. وغائبات الأمور قد لا تكون معلومة. فانظر ما قاله الإسكاف في فوائد الأخبار في قوله عليه الصلاة والسلام: «حُبِّبَ إليَّ من دُنياكم ثلاث»(٢) يلُحْ لك من ذلك المطلع خلافُ ما توهمت من طلب الحظ الصرف إلى طلب الحق الصرف، ويدل عليه أنه جعل من الثلاث الصلاة، وهي أعلى العبادات بعد الإيمان، وهكذا يمكن أن يقال في سواها. وأيضاً فإنه لا يلزم من حب الشيء أن يكون مطلوباً بحظ؛ لأن الحب أمر باطن لا يملك. وإنما ينظر فيما ينشأ عنه من الأعمال فمن أين لك أنه كان عليه الصلاة والسلام يتناول تلك الأشياء لمجرد الحظ، دون أن يتناوله من حيث الإذن؟ وهذا هو عين البراءة من الحظ. وإذا تبين هذا في القدوة الأعظم ﷺ تبين نحوه في كل مقتدي به ممن اشتهرت ولايته.

---

(١) أي الذي خلط في عمله بين الحظ وبين الإلتفات إلى الإمتثال، ليس له من هذا المقام إلا بمقدار قلة مراعاته للحظ. وسيقول في آخر الفصل (وأن المقاصد التابعة أقرب إلى عدم الإخلاص ولا أنفيه).

(٢) تقدم (ج ٢ ـ ص ١٣٩).

وأما الكلام عن الرهبان فلا نسلم أنها مجردة من الحظ، بل هي عين الحظ واستهلاك في هوى النفس، لأن الإنسان قد يترك حظه في أمر إلى حظ هو أعلى منه؛ كما ترى الناس يبذلون المال في طلب الجاه لأن حظ النفس في الجاه أعلى، ويبذلون النفوس في طلب الرياسة حتى يموتوا في طريق ذلك. وهكذا الرهبان قد يتركون لذات الدنيا للذة الرياسة والتعظيم فإنها أعلى. وحظُّ الذكر والتعظيم والرياسة والاحترام والجاه القائم في الناس من أعظم الحظوظ التي يستحقر متاع الدنيا في جنبها. وذلك أول[1] منهي في مسألتنا. فلا كلام فيمن هذا شأنه. ولذلك فالواجب الرياسة آخر ما يخرج من رؤوس الصديقين. وصدقوا.

والثاني: أن طلب الحظوظ قد يكون مبرءاً من الحظوظ، وقد لا يكون كذلك. والفرق بينهما أن الباعث على طلبه أولاً إما أن يكون أمر الشارع، أوْ لا. فإن كان أمر الشارع فهو الحظ المبرأ المنزه؛ لأن نفسه عنده تنزلت منزلة غيره. فكما يكون في مصالح غيره مبرءاً عن الحظ، كذلك يكون في مصالح نفسه وذلك بمقتضى القصد الأول، وهذا شأن من ذكر في السؤال. ولا يعد مثل هذا حظاً ولا سعياً فيه بحسب القصد؛ لأن القصد التابع إذا كان الباعث عليه القصد الأصلي كان فرعاً من فروعه، فله حكمه، فأما إن لم يرتبط بالقصد الأول فإنه سعي في الحظ. وليس ما نحن فيه هكذا.

وأما شأن الرهبان ومن أشبههم فقد يتفق لهم هذه الحالة وإن كانت فاسدة الوضع، فينقطعون في الصوامع والديارات، ويتركون الشهوات واللذات، ويسقطون حظوظهم في التوجه إلى معبودهم، ويعملون في ذلك غاية ما يمكنهم من وجوه التقرب إليه، وما يظنون أنه سبب إليه، ويعاملونه في الخلق وفي أنفسهم حسبما يفعله المحق في الدين حرفاً بحرف. ولا أقول إنهم غير مخلصين، بل هم مخلصون إلى من عبدوا، ومتوجهون صدقاً إلى من عاملوا. إلا أن كل ما يعملون مردود عليهم، لا ينفعهم الله بشيء منه في الآخرة؛ لأنهم بنوا على غير أصل ﴿وُجوهٌ يومئذٍ خاشِعةٌ* عامِلةٌ ناصِبةٌ* تَصْلَى ناراً حامِيةً﴾ [الغاشية: ٢ ـ ٤] والعياذ بالله.

ودونهم في ذلك أهل البدع والضلال من أهل هذه الملة. وقد جاء في الخوارج ما علمت من قوله عليه الصلاة والسلام في ذي الخويصرة: «دَعْهُ فإن له أصحاباً يَحْقِرُ أحدُكم

---

(١) لأنه أشد بواعث الهوى الذي وضعت الشريعة لإخراج العبد من ربقته.

صلاتَه مع صلاتِهم» وصيامَه مع صيامِهم» الحديث[١]! فأخبر أن لهم عبادة تستعظم وحالاً يستحسن ظاهره، لكنه مبني على غير أصل، فلذلك قال فيهم: «يَمْرُقونَ مِنَ الدينِ كما يَمْرُقُ السهمُ من الرَّمِيّة» وأمر عليه الصلاة والسلام بقتلهم[٢]. ويوجد في أهل الأهواء من هذا كثير.

وعلى الجملة فالإخلاص في الأعمال إنما يصح خلوصه من إطراح الحظوظ[٣] لكنه إن كان مبنياً على أصل صحيح كان منجياً عند الله، وإن كان على أصل فاسد فبالضد. ويتفق هذا كثير في أهل المحبة. فمن طالع أحوال المحبين رأى اطّراح الحظوظ وإخلاص الأعمال لمن أحبوا، على أتمّ الوجوه التي تتهيأ من الإنسان.

فإذاً قد ظهر أن البناء على المقاصد الأصلية أقرب إلى الإخلاص، وأن المقاصد التابعة أقرب إلى عدمه. ولا أَنْفِيه.

فصل

ويظهر من هنا أيضاً أن البناء على المقاصد الأصلية يصيّر تصرفات المكلف كلها عبادات، كانت من قبيل العبادات أو العادات؛ لأن المكلف إذا فهم مراد الشارع من قيام أحوال الدنيا، وأخذ في العمل على مقتضى ما فهم، فهو إنما يعمل من حيث طلب منه العمل، ويترك إذا طلب منه الترك. فهو أبداً في إعانة الخلق على ما هم عليه من إقامة المصالح باليد، واللسان، والقلب.

أما باليد فظاهر في وجوه الإعانات.

وأما باللسان فبالوعظ والتذكير بالله أن يكونوا فيما هم عليه مطيعين لا عاصين، وتعليم ما يحتاجون إليه في ذلك من إصلاح المقاصد والأعمال، وبالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبالدعاء بالإحسان والتجاوز عن مسيئهم.

وبالقلب لا يضمر لهم شراً، بل يعتقد لهم الخير، ويعرفهم بأحسن الأوصاف التي

---

(١) رواه البخاري في كتاب إستتابة المرتدين.

(٢) هذا دليل على أن معنى مروقهم من الدين خروجهم من أصل الإسلام، لا مطلق المعصية، فلا وجه لتردد بعضهم هنا.

(٣) أي إنما يصح خلوص الإخلاص وكماله بسبب اطراح الحظوظ. وما بقي للحظ رائحة فليس الإخلاص كاملاً، في أي عمل فرضته.

اتصفوا بها ولو بمجرد الإسلام، ويعظمهم ويحتقر نفسه بالنسبة إليهم، إلى غير ذلك من الأمور القلبية المتعلقة بالعباد.

بل لا يقتصر في هذا على جنس الإنسان ولكن تدخل عليه الشفقة على الحيوانات كلها، حتى لا يعاملها إلا بالتي هي أحسن، كما دل عليه قوله عليه الصلاة والسلام: «في كلِّ ذي كَبدٍ رَطْبَةٍ أجرٌ»[١] وحديث تعذيب المرأة في هرة ربطتها[٢]، وحديث «أن الله كتبَ الإحسانَ على كلِّ مُسلم. فإذا قَتَلْتُمْ فأحسنوا القِتلة» الحديث[٣]. إلى أشباه ذلك.

فالعامل بالمقاصد الأصلية عامل في هذه الأمور في نفسه امتثالاً لأمر ربه، واقتداء بنبيه عليه الصلاة والسلام. فكيف لا تكون تصاريف من هذه سبيله عبادة كلها؟ بخلاف من كان عاملاً على حظه، فإنه إنما يلتفت إلى حظه أو ما كان طريقاً إلى حظه. وهذا ليس بعبادة على الإطلاق، بل هو عامل في مباح إن لم يخل بحق الله أو بحق غيره فيه. والمباح لا يتعبد إلى الله به. وإن فرضناه قام على حظه من حيث أمره الشارع، فهو عبادة بالنسبة إليه خاصة. وإن فرضته كذلك فهو خارج عن داعية حظه بتلك النسبة.

فصل

ومن ذلك: أن البناء على المقاصد الأصلية ينقل الأعمال في الغالب إلى أحكام الوجوب؛ إذ المقاصد الأصلية دائرة على حكم الوجوب، من حيث كانت حفظاً للأمور الضرورية في الدين المراعاة باتفاق. وإذا كانت كذلك صارت الأعمال الخارجة عن الحظ دائرة على الأمور العامة. وقد تقدم أن غير الواجب بالجزء يصير واجباً بالكل، وهذا عامل بالكل[٤] فيما هو مندوب بالجزء أو مباح يختل النظام باختلاله. فقد صار عاملاً بالوجوب.

فأما البناء على المقاصد التابعة فهو بناء على الحظ الجزئي، والجزئي لا يستلزم

---

(١) رواه البخاري بلفظ «ذات كبد» ورواه بلفظ البخاري في راموز الحديث عن أحمد وأبي يعلي والطبراني والبيهقي والضياء المقدسي في المختارة والبغوي عن سراقة بن مالك. وأحمد عن ابن عمر، والحاكم عن سراقة أخي كعب.

(٢) رواه أحمد والبخاري ومسلم وابن ماجة عن أبي هريرة، والبخاري عن ابن عمر..

(٣) رواه الجامع الصغير عن أحمد ومسلم وأصحاب السنن الأربع: «إن الله كتب الإحسان على كل شيء. الخ...».

(٤) أي عامل يقصد الأمر الكلي، وهو إقامة المصالح العامة للناس، لا لخصوص نفسه، سواء أكان الفعل الجزئي مندوباً أم كان مباحاً يختل النظام إذا اختل.

الوجوب، فالبناء على المقاصد التابعة لا يستلزم الوجوب. فقد يكون العمل مباحاً إما بالجزء، وإما بالكل والجزء معاً، وإما مباحاً بالجزء مكروهاً أو ممنوعاً بالكل. وبيان هذه الجملة في كتاب الأحكام.

فصل

ومن ذلك: أن المقصد الأول إذا تحراه المكلف يتضمن القصد إلى كل ما قصده الشارع في العمل، من حصول مصلحة أو درء مفسدة؛ فإن العامل به إنما قصده تلبية أمر الشارع، إما بعد فهم ما قصد، وإما لمجرد امتثال الأمر. وعلى كل تقدير فهو قاصد ما قصده الشارع. وإذا ثبت أن قصد الشارع أعم المقاصد وأوّلها وأولاها، وأنه نور صرف لا يشوبه غرض ولا حظ، كان المتلقى له على هذا الوجه آخذاً له زكياً وافياً كاملاً، غير مشوب ولا قاصر عن مراد الشارع. فهو حَرٍ أن يترتب الثواب فيه للمكلف على تلك النسبة.

وأما القصد التابع فلا يترتب عليه ذلك كله؛ لأن أخذ الأمر والنهي بالحظ أو أخذ العمل بالحظ، قد قصره قصد الحظ عن إطلاقه، وخَصّ عمومه، فلا ينهض نهوض الأول.

شاهدُه قاعدة «الأعمال بالنيات». وقوله عليه الصلاة والسلام: «الخيل لرَجُل أجرٌ ولرَجُلٍ سِتر، وعلى رَجل وِزْرٌ. فأما الذي هي له أجر فرجلٌ رَبطها في سبيلِ الله فأطال لها في مَرْجٍ أو رَوْضةٍ، فما أصابت في طِيَلها ذلك من المَرْجِ أو الرَّوضةِ كان له حسنات؛ ولو أنها قطعت طِيلَها ذلك فاستَنَّت شرَفاً أو شرَفين كانت أثارُها وأرواثُها حسنات له؛ ولو أنّها مَرَّت بنهرٍ فشَربتْ منه لم يُرد أن يسقي به كان ذلك له حسنات»[1] فهي له أجر في هذا الوجه من الحديث لصاحب القصد الأول؛ لأنه قصد بارتباطها سبيلَ الله. وهذا عام غير خاص، فكان أجره في تصرفاته عاماً أيضاً غير خاص. ثم قال عليه الصلاة والسلام. «ورجلٌ ربَطها تغَنِّياً وتعففاً ولم يَنسَ حقَّ الله في رِقابها ولا ظُهورها فهي له ستْرٌ» فهذا في صاحب الحظ المحمود؛ لمّا قصد وجهاً خاصاً وهو حظه كان حكمها مقصوراً على ما قصد، وهو الستر. وهو صاحب القصد التابع. ثم قال عليه الصلاة والسلام: «ورجلٌ ربَطها فَخراً ورياءً ونِواءً لأهلِ الإسلام[1] فهي على ذلك وِزْرٌ» فهذا في الحظ المذموم المستمَدِّ من أصل متابعة الهوى، ولا كلام فيه هنا.

ويجري مجرى العمل بالقصد الأول الاقتداء بأفعال رسول الله ﷺ، أو بالصحابة أو

---

(١) رواه في الجامع الصغير عن مالك والشيخين وأحمد والترمذي والنسائي وابن ماجة عن ابي هريرة.

التابعين؛ لأن ما قصدوا يشمله قصدُ المقتدِي في الاقتداء. وشاهده الإحالة في النية على نية المقتدى به؛ كما في قول بعض الصحابة في إحرامه: «بما أحرم به رسول الله ﷺ» فكان حجة في الحكم كذلك يكون في غيره من الأعمال.

فصل

ومن ذلك: أن العمل على المقاصد الأصلية يصير الطاعة أعظم، وإذا خولفت كانت معصيتها أعظم.

أما الأول: فلأن العامل على وفقها عامل على الإصلاح لجميع الخلق والدفع عنهم على الإطلاق؛ لأنه إما قاصد لجميع ذلك بالفعل، وإما قاصر نفسه على امتثال الأمر الذي يدخل تحت قصده كل ما قصده الشارع بذلك الأمر. وإذا فعل جوزي على كل نفس أحياها، وعلى كل مصلحة عامة قصدها، ولا شك في عظم هذا العمل؛ ولذلك كان من أحيا النفس فكأنما أحيا الناس جميعاً، وكان العالم يستغفر له كل شيء حتى الحوت في الماء؛ بخلاف ما إذا لم يعمل على وفقه فإنما يبلغ ثوابُه مبلغَ قصده، لأن الأعمال بالنيات. فمتى كان قصده أعم كان أجره أعظم. ومتى لم يعم قصدُه لم يكن أجره إلا على وزان ذلك. وهو ظاهر.

وأما الثاني: فإن العامل على مخالفتها عامل على الإفساد العام، وهو مضاد للعامل على الإصلاح العام. وقد مر أن قصد الإصلاح العام يعظم به الأجر، فالعامل على ضده يعظم به وزره. ولذلك كان على ابنِ آدم الأولِ كفلٌ من وزرِ كل مَن قتلَ النفسَ المحترمة، لأنه أول من سن القتل، وكان مَن قتل النفس فكأنما قتل الناس جميعاً، ومن سن سنّة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها.

فصل

ومن هنا تظهر قاعدة أخرى: وهي أن أصول الطاعات وجوامعها إذا تتبعت وجدت راجعة إلى اعتبار المقاصد الأصلية. وكبائر الذنوب إذا اعتبرب وجدت في مخالفتها. ويتبين لك ذلك بالنظر في الكبائر المنصوص عليها، وما ألحق بها قياساً؛ فإنك تجده مطرداً إن شاء الله.

المسألة السادسة:

العمل إذا وقع على وفق المقاصد التابعة فلا يخلو أن تصاحبه المقاصد الأصلية، أو لا.

فأما الأول فعمل بالامتثال بلا إشكال[١]، وإن كان سعياً في حظ النفس.

وأما الثاني: فعمل بالحظ والهوى مجرداً.

والمصاحبة إما بالفعل؛ ومثاله أن يقول مثلاً: هذا المأكول، أو هذا الملبوس، أو هذا الملموس، أباح لي الشرع الاستمتاع به، فأنا أستمتع[٢] بالمباح وأعمل باستجلابه لأنه مأذون فيه. وإما بالقوة؛ ومثاله أن يدخل في التسبب إلى ذلك المباح من الوجه المأذون فيه، لكن نفس الأذن لم يخطر بباله، وإنما خطر له أن هذا يتوصل إليه[٣] من الطريق الفلاني، فإذا توصل إليه منه فهذا في الحكم كالأول، إذا كان الطريق التي توصل إلى المباح من جهته مباحاً؛ إلا أن المصاحبة بالفعل أعلى. ويجري غير[٤] المباح مجراه في الصورتين.

فإذا تقرر هذا فبيان كونه عاملاً[٥] بالحظ والامتثال أمران:

أحدهما: أنه لو لم يكن كذلك، لم يجز[٦] لأحد أن يتصرف في أمر عادي حتى يكون القصد في تصرفه مجرد امتثال الأمر؛ من غير سعي في حظ نفسه ولا قصد في ذلك؛ بل كان يمتنع[٧] للمضطر أن يأكل الميتة حتى يستحضر هذه النية ويعمل على هذا القصد المجرد من الحظ. وهذا غير صحيح باتفاق. ولم يأمر الله تعالى ولا رسوله بشيء من ذلك، ولا نهيَ عن قصد الحظوظ في الأعمال العادية على حال، مع قصد الشارع للإخلاص في الأعمال وعدم التشريك فيها، وأن لا يلحظ فيها غير الله تعالى. فدل على أن القصد للحظ في الأعمال إذا كانت عادية لا ينافي أصل الأعمال.

فإن قيل: كيف يتأتى قصد الشارع للإخلاص في الأعمال العادية وعدم التشريك فيها؟

---

(١) سيأتي إستشكاله. إلا أن يقال: إن هذا منه تنبيه على أن لم يبق بعد الجواب أثر للإشكال في نظره.

(٢) أي يقضي شهوة نفسه لأنه مأذون فيه: فقد جمع بين الأمرين كما ترى.

(٣) أي فتخيره للطريق المباح من بين الطرق. وتحريه عنه، ما جاء إلا من جهة التفاته لإذن الشارع فيكون في قوة القول المذكور.

(٤) وهو المندوب.

(٥) أي في الصورتين. والغرض بيان صحة مصاحبة الحظ والمقاصد التابعة للمقاصد الأصلية، وأن ذلك لا يكون اتباعاً للهوى.

(٦) لأنه يكون إنغماساً في اتباع الهوى المنهى عنه، لأن مصاحبة الحظ إذا كانت مسقطة لما صاحبها من قصد الإمتثال كان ما ذكره لازماً.

(٧) أي وأكل الميتة للمضطر من باب الواجب المتعلق بأمر عادي وهو إقامة الحياة.

قيل: معنى ذلك أن تكون معمولة على مقتضى المشروع، لا يقصد بها عمل جاهلي، ولا اختراع شيطاني، ولا تشبهٌ بغير أهل الملة؛ كشرب الماء أو العسل في صورة شرب الخمر، وأكل ما صنع لتعظيم أعياد اليهود أو النصارى وإن صنعه المسلم، أو ما ذبح على مضاهاة الجاهلية، وما أشبه ذلك مما هو نوع من تعظيم الشرك.

كما روى ابن حبيب عن ابن شهاب أنه ذكر له أن إبراهيم بن هشام بن إسماعيل المخزومي أجرى عيناً، فقال له المهندسون عند ظهور الماء: لو أهرقتُ عليها دماً كان أحرى أن لا تغيضَ ولا تهورَ فتقتلَ من يعمل فيها. فنحر جزائر حين أرسل الماء فجرى مختلطاً بالدم، وأمر فصنع له ولأصحابه منها طعامٌ، فأكل وأكلوا، وقسم سائرها بين العمال فيها. فقال ابن شهاب: بئس والله ما صنع؛ ما حلّ له نحرها ولا الأكل منها؛ أما بلغه أن رسول الله ﷺ «نهى[1] أن يذبح للجن»[2]؟ لأن مثل هذا ـ وإن ذكر اسم الله عليه ـ مضاه لما ذبح على النصب وسائر ما أهل لغير الله به.

وكذلك جاء النهي عن «معاقَرة الأعراب»[3] وهي أن يتبارى الرجلان فيعقر كل واحد منهما، يجاود به صاحبَه، فأكثرهما عقراً أجودهما. نهى عن أكله لأنه مما أهل لغير الله به. قال الخطابي: وفي معناه جرت به عادة الناس من ذبح الحيوان بحضرة الملوك والرؤساء عند قدومهم البلدان، وأوان[4] حوادث يتجدد لهم، وفي نحو ذلك من الأمور. وخرّج أبو داود[5]: «نهى عليه الصلاة والسلام عن عن طعام المتباريين أن يُؤكل» وهما المتعارضان ليُرى أيهما يغلب صاحبه؟ فهذا وما كان نحوه إنما شرع على جهة أن يذبح على

(١) رواه في كنوز الحقائق للمناوي عن البيهقي بلفظ (نهى عن ذبائح الجن) قال المقدسي في كتابه تذكرة الموضوعات (نهى عن ذبائح الجن) فيه عبد الله بن أذينة يروي عن ثور المنكرات.

(٢) كتب بعض الناظرين هنا أن دعوى رؤية الجن أو التلقي عنهم أو التزوج بهم أو استحقاقهم. لأن يتقرّب إليهم بالذبائح كلها خرافات ومزاعم سخيفة ابتدعت بعد صدر الإسلام. اهـ، وأقول إن الكلام في رؤية الجن مع كونه نابياً عن المقام هنا فهو مخالف لما ورد في الحديث الصحيح عنه ﷺ «أن عفريتاً من الجن تفلت علي البارحة ليقطع صلاتي» وحديث البخاري عن أبي هريرة في حراسة الزكاة وأنه علمه أن يقرأ آية الكرسي فلا يقربه شيطان حتى يصبح. إلى غير ذلك.

(٣) قال في النهاية لابن الأثير وفي حديث ابن عباس (لا تأكلوا من تعاقر الأعراب فإني لا آمن أن يكون مما أهل به لغير الله) ـ ثم قال صاحب النهاية: هو عقرهم الإبل. كان يتبارى الرجلان في الجود والسخاء، فيعقر هذا إبلاً ويعقر هذا إبلاً، حتى يعجز أحدهما الآخر. وكانوا يفعلونه رياء وسمعة وتفاخراً لا يقصدون به وجه الله، شبهه بما ذبح لغير الله اهـ.

(٤) كذكريات حوادث الموت الأربعينية والسنوية، وما شاكل ذلك.

(٥) والحاكم أيضاً.

المشروع بقصد مجرد الأكل. فإذا زيد فيه هذا القصد كان تشريكاً في المشروع، ولحظاً لغير أمر الله تعالى. وعلى هذا وقعت الفتيا من ابن عتاب بنهيه عن أكل اللحوم في النيروز، وقوله فيها إنها مما أهل لغير الله به. وهو باب واسع.

والثاني: أنه لو كان قصد الحظ مما ينافي الأعمال العادية، لكان العمل بالطاعات وسائر العبادات ـ رجاءً في دخول الجنة أو خوفاً من دخول النار ـ عملاً بغير الحق. وذلك باطل قطعاً. فيبطل ما يلزم عنه.

أما بيان الملازمة فلأن طلب الجنة أو الهرب من النار سعيٌ في حظ، لا فرق بينه وبين طلب الاستمتاع بما أباحه له الشارع وأذن له فيه، من حيث هو حظ، إلا أن أحدهما عاجلٌ والآخر آجلٌ. والتعجيل والتأجيل في المسألة طردي كالتعجيل والتأجيل في الدنيا لا مناسبة فيه. ولما كان طلب الحظ الآجل سائغاً[١] كان طلب العاجل أولى بكونه سائغاً.

وأما بطلان التالي فإن القرآن قد جاء بأن من عمل جوزي، واعملوا يدخلكم الجنة، واتركوا تدخلوا الجنة، ولا تعملوا كذا فتدخلوا النار، ومن يعمل كذا يجز بكذا. وهذا بلا شك تحريض على العمل بحظوظ النفوس. فلو كان طلب الحظ قادحاً في العمل لكان القرآن مذكراً بما يقدح في العمل. وذلك باطل باتفاق. فكذلك ما يلزم عنه. وأيضاً فإن النبي ﷺ كان يسئل عن العمل الذي يدخل الجنة ويبعد من النار، فيخبر به من غير احتراز ولا تحذير من طلب الحظ في ذلك. وقد أخبر الله تعالى عمن قال: ﴿إنّما نُطْعِمكُم لوَجْه الله لا نُريدُ مِنكُمْ جَزاءً ولا شُكوراً﴾ [الإنسان: ٩] بقوله: ﴿إنّا نخافُ مِن رَبِّنا يوماً عَبُوساً قَمْطرِيراً﴾ [الإنسان: ١٠] وفي الحديث: «مَثَلُكم ومَثَلُ اليهود والنصارى كمثلِ رجُلٍ استأجَر قوماً» إلى آخر الحديث[٢]. وهو نص في العمل على الحظ. وفي حديث بيعة الأنصار قولهم للنبي ﷺ: «اشترِطْ لربِّك واشترط لنفسك. فلما اشترط قالوا: فما لنا؟ قال: الجنة» الحديث[٣] وبالجملة فهذا أكثر من أن يحصى. وجميعه تحريض على العمل

---

(١) الأولى أن يقول. ولما كان طلب الحظ الآجل بالطاعات سائغاً، كان طلب الحظ العاجل بالعادات أولى بالجواز كما سيشير إليه بقوله (فإذا لم يكن مثله قادحاً في العبادات الخ) وهذا في قوة قولنا لكن التالي باطل فيثبت نقيض المقدم وهو أن قصد الحظ لا ينافي صحة الأعمال العادية إذا انضم إليه قصد الامتثال ولو حكماً.

(٢) رواه البخاري وهو حديث طويل (تيسير).

(٣) قال الزرقاني في شرحه على المواهب. وروى البيهقي بإسناد قوي عن الشعبي ووصله، والطبري عن أبي مسعود الأنصاري قال: انطلق رسول الله ﷺ معه العباس عمه إلى السبعين من الأنصار عند العقبة، فقال =

بالحظ، وإن لم يقل: اعمل لكذا، فقد قال: اعمل يكن لك كذا. فإذا لم يكن مثله قادحاً في العبادات فأولى أن لا يكون قادحاً في العادات.

فإن قيل: بل مثل هذا قادح في العمل، بالنص والمعقول.

أما المعقول فإن العامل بقصد الحظ قد جعل حظه مقصداً والعمل وسيلة، لأنه لو لم يكن مقصداً لم يكن مطلوباً بالعمل. وقد فرضناه كذلك. هذا خلف. وكذلك العمل[1] لو لم يكن وسيلة لم يطلب الحظ من طريقه. وقد فرضناه أنه يعمله ليصل به إلى غيره، وهو حظه. فهو بالنسبة إلى ذلك الحظ وسيلة. وقد تقرر أن الوسائل من حيث هي وسائل غير مقصودة لأنفسها، وإنما هي تبع للمقاصد بحيث لو سقطت المقاصد سقطت الوسائل، وبحيث لو توصل إلى المقاصد دونها لم يتوسل بها، وبحيث لو فرضنا عدم المقاصد جملة لم يكن للوسائل اعتبار، بل كانت تكون كالعبث. وإذا ثبت هذا فالأعمال المشروعة[2] إذا عملت للتوصل بها إلى حظوظ النفوس، فقد صارت غير متعبد بها إلا من حيث الحظ، فالحظ هو المقصود بالعمل لا التعبد، فأشبهت[3] العمل بالرياء لأجل حظوظ الدنيا من الرياسة والجاه والمال وما أشبه ذلك. والأعمال المأذون فيها[4] كلها يصح التعبد بها إذا أخذت من حيث أذن فيها، فإذا أخذت من جهة الحظوظ سقط كونها متعبداً بها. فكذلك العمل بالأعمال المأمور بها والمتعبد بها كالصلاة والصيام وأشباههما ينبغي أن يسقط التعبد

= له أبو أمامة. يعني أسد بن زرارة ـ سل يا محمد لربك ولنفسك ما شئت، ثم أخبرنا ما لنا من الثواب قال: أسألكم لربي أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً. وأسألكم لنفسي ولأصحابي أن تؤوونا وتنصرونا وتمنعونا مما تمنعون منه أنفسكم. قالوا: فما لنا؟ قال: «الجنة». قالوا: لك ذلك» وأخرجه أحمد من الوجهين جميعاً اهـ.

(١) طريق آخر يتوصل به إلى أن العمل وسيلة للحظ وهو أقرب إلى أن يكون طريقاً آخر في التقرير والتصوير فقط ولا يخفى أنه في هذا الإشكال من أوله إلى آخره لم يأخذ فيه سوى العمل والحظ، ولم يذكر المقصد الأصلي المشارك للحظ الذي قال فيه (فأما الأول فعمل بالامتثال بلا إشكال) فإن الحظ في موضوعنا ليس هو المقصود وحده، بل معه القيام بالمصلحة ودرء المفسدة، الذي هو غاية لإذن الشارع فيه، وأخذ المكلف له من هذه الجهة.

(٢) وهي ما في إلتزامها نشر المصالح بإطلاق، وفي مخالفتها نشر المفاسد بإطلاق يعني ما ليست عبادة بالأصالة، لأنها موضوع المسألة هنا.

(٣) ولم تكن رياء محضاً، لأنه مع طلب حظه والسعي فيه يضم إلى ذلك غرضه من إقامة المصلحة ودرء المفسدة بدليل أخذه لها من جهة الإذن.

(٤) هي نفس الأعمال المشروعة في كلامه.

بها. وكل عمل من عادة أو عبادة مأمورٍ به فحظ النفس متعلق به[١] فإذا أخذ من ذلك الوجه لا من جهة كونه متعبداً به سقط كونه عبادة، فصار مهمل الاعتبار في العبادة، فبطل التعبد فيه. وذلك معنى كون العمل غير صحيح.

وأيضاً فهذا المأمور أو المنهي بما فيه حظه، يا ليت شعري ما الذي كان يصنع لو ثبت أنه عرى عن الحظوظ؟ هل كان يلزمه التعبد لله بالأمر والنهي أم لا؟ فإذا كان من المعلوم أنه يلزمه، فالمأمور به والمنهى عنه بلا بُدٍّ مقصود في نفسه لا وسيلة. وعلى هذا نبه القائل بقوله:

هَبِ البعثَ لم تأتِنا رسْلُهُ ... وجاحِمةَ النارِ لم تُضرَم
أليس من الواجبِ المستحَقِّ ... ثناءُ العباد على المنْعِمِ؟

ويعني بالوجوب الشرع، فإذا جعل وسيلة أخرج عن مقتضى المشروع، وصار العمل بالأمر والنهي على غير ما قصد الشارع. والقصد المخالف لقصد الشارع باطل، والعمل المبني عليه مثله. فالعمل المبني على الحظ كذلك.

وإلى هذا فقد ثبت أن العبد ليس له في نفسه مع ربه حق، ولا حجة له عليه، ولا يجب عليه أن يطعمه ولا أن يسقيه ولا أن ينعمه، بل لو عذب أهل السموات والأرض لكان له ذلك بحق الملك ﴿قُلْ فَلِلّه الحُجّةُ البالِغَةِ﴾ [الأنعام: ١٤٩] فإذا لم يكن له إلا مجرد التعبد، فحقه أن يقوم به من غير طلب حظ، فإنْ طلب الحظ بالعمل لم يكن قائماً بحقوق السيد بل بحظوظ نفسه.

وأما النصوص الدالة على صحة هذا النظر فالآيات والأحاديث الدالة على إخلاص الأعمال لله، وعلى أن ما لم يخلص لله منها فلا يقبله الله؛ كقوله تعالى: ﴿وما أُمِرُوا إلا لِيَعْبُدوا الله مُخْلِصين له الدِّين﴾ [البينة: ٥] وقوله: ﴿فمَن كانَ يرْجو لِقاءَ ربِّه فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صالحاً ولا يُشْرِكْ بِعبادة رَبِّه أحداً﴾ [الكهف: ١١٠] وفي الحديث: «أنا أغْنَى الشركاء عن الشِّرك»[٢] وفيه: «فمَن كانت هِجْرَته إلى الله ورسوله فهجرتُه إلى الله ورسوله. ومن كانت هجرته إلى دُنيا يُصيبُها أو إلى امرأةٍ يَنْكِحُها فهجرتُه إلى ما هاجر إليه»[٣] أي ليس له من التعبد لله بالأمر بالهجرة شيء؛ فإن كل أمر ونهي عقل معناه أو لم يعقل معناه ففيه تعبد

(١) أي لا يخلو من حظ للنفس يمكن أن يتعلق به.
(٢) رواه في التيسير عن مسلم وتمامه «من عمل عملاً أشرك فيه غيري تركته وشركه».
(٣) تقدم (ج ١ ـ ص ٢٩٧).

حسبما يأتي إن شاء الله. فالعامل لحظه مسقط لجانب التعبد. ولذلك عدّ جماعة من السلف المتقدمين العامل للأجر خديمَ السوء وعبدَ السوء. وفي الآثار من ذلك أشياء وقد جمع الأمر كله قوله تعالى: ﴿ألا للهِ الدينُ الخالص﴾ [الزمر: ٣].

وأيضاً فقد عد الناس من هذا ما هو قادح في الإخلاص ومدخل للشوب في الأعمال. فقال الغزالي: كلُّ حظ من حظوظ الدنيا تستريح إليه النفس، ويميل إليه القلب قل أو كثر، إذا تطرق إلى العمل تكدَّر به صفوه، وقل به إخلاصه[1]. ـ قال ـ والإنسان منهمك في حظوظه، منغمس في شهواته، قلّما ينفك فعل من أفعاله، وعبادة من عباداته، عن حظوظ ما وأغراض عاجلة. ولذلك مَن سلِم له في عمره خطرةٌ واحدة خالصةٌ لوجه الله نجا، وذلك لعزّ الإخلاص، وعُسْر تنقية القلب عن هذه الشوائب. بل الخالص هو الذي لا باعث فيه إلا طلب القرب من الله تعالى ثم قال: وإنما الإخلاص تخليص العمل عن هذه الشوائب كلها قليلها وكثيرها، حتى يجرد فيه قصد التقرب، فلا يكون فيه باعث سواه. قال: وهذا لا يتصور إلا من محبٍّ لله مُستهتَر، مستغرق الهمّ بالآخرة، بحيث لم يبق للدنيا في قلبه قرار، حتى لا يحب الأكل والشرب أيضاً، بل تكون رغبته فيه كرغبته في قضاء الحاجة من حيث إنه ضرورة الحياة، فلا يشتهي الطعام لأنه طعام، بل لأنه يقويه على العبادة؛ ويتمنى لو كفى شر الجوع حتى لا يحتاج إلى الأكل، فلا يبقى في قلبه حظ في الفضول الزائدة على الضرورة، ويكون قدر الضرورة مطلوباً عنده لأنه ضرورة دينية، فلا يكون له همٌّ إلا الله تعالى. فمثل هذا الشخص لو أكل أو شرب أو قضى حاجته. كان خالص العمل صحيح النية في جميع حركاته وسكناته. فلو نام مثلاً ليريح نفسه ويقوى على العبادة بعده، كان نومه عبادة وحاز درجة المخلصين. ومَن ليس كذلك فبابُ الإخلاص في الأعمال كالمسدود عليه إلا على سبيل الندور. ثم تكلم على باقي المسألة. وله في الإحياء من هذا المعنى مواضع يعرفها من زاوله. فإذا كان كذلك فالعامل الملتفت إلى حظ نفسه على خلاف[2] ما وقع الكلام عليه.

---

(١) أما كونه إذا شارك طلب الحظ قصد الامتثال يضعف الإخلاص فلا كلام فيه ولكن لا يلزم منه المطلوب وهو بطلانه رأساً.

(٢) لم يقل (سقط كونه متعبداً بها) مع أن هذا هو محل الإشكال على أصل المسألة، بل قال كلاماً مجملاً عاماً يمكن حمله على أنه لم يكن الإخلاص تاماً، وهو الذي يصح أن يكون نتيجة لقوله (وأيضاً ـ إلى هنا). ويصح أن يحمل على الإستدلال على ما قاله من الإشكال، وهو أن جهة التعبد ساقطة وملغاة لمشاركة الحظ لها وهذا هو الذي دلل عليه قبل قوله (وأيضاً) واستنتج فيه قوله (فالعامل لحظه مسقط لجانب التعبد) ولو اقتصر عليه كان أولى، لأن ما بعده زائد عن الغرض.

فالجواب: أن ما تُعبد العباد به على ضربين؛ أحدهما: العبادات المتقرب بها إلى الله بالأصالة، وذلك الإيمان وتوابعه من قواعد الإسلام وسائر العبادات. والثاني: العادات الجارية بين العباد التي في التزامها نشر المصالح بإطلاق، وفي مخالفتها نشر المفاسد بإطلاق. وهذا هو المشروع لمصالح العباد ودرء المفاسد عنهم. وهو القسم الدنيوي المعقول المعنى. والأول هو حق الله من العباد في الدنيا، والمشروع لمصالحهم في الآخرة ودرء المفاسد عنهم.

فأما الأول: فلا يخلو أن يكون الحظ المطلوب دنيوياً أو أخروياً.

فإن كان أخروياً فهذا حظ قد أثبته الشرع حسبما تقدم. وإذا ثبت شرعاً فطلبه من حيث أثبته صحيح، إذ لم يتعد ما حده الشارع، ولا أشرك مع الله في ذلك العمل غيره، ولا قصد مخالفته؛ إذ قد فهم من الشارع حين رتب على الأعمال جزاءً أنه قاصد لوقوع الجزاء على الأعمال، فصار العامل ليقع له الجزاء عاملاً لله وحده على مقتضى العلم الشرعي. وذلك غير قادح في إخلاصه؛ لأنه علم أن العبادة المنجية والعمل الموصل ما قصد به وجه الله، لا ما قصد به غيره، لأنه عز وجل يقول: ﴿إلا عِبادَ اللهِ المخْلَصِين* أولَئكَ لَهم رِزْقٌ مَعلومٌ﴾ [الصافات: ٤٠و٤١] ـ إلى قوله: ﴿في جنَّاتِ النَّعيم﴾ [الصافات: ٤٣] الآية! فإذا كان قد رتب الجزاء على العمل المخلص ـ ومعنى كونه مخلصاً أن لا يشرك معه في العبادة غيره[1] ـ فهذا قد عمل على وفق ذلك. وطلبُ الحظ ليس بشرك؛ إذ لا يعبد الحظ نفسه، وإنما يعبد من بيده بذل الحظ المطلوب، وهو الله تعالى لسكن لو أشرك مع الله من ظن بيده بذْلَ حظ ما من العباد، فهذا هو الذي أشرك؛ حيث جعل مع الله غيره في ذلك الطلب بذلك العمل. والله لا يقبل عملاً فيه شرك، ولا يرضى بالشرك. وليست مسألتنا من هذا.

فقد ظهر أن قصد الحظ الأخروي في العبادة لا ينافي الإخلاص فيها، بل إذا كان العبد عالماً بأنه لا يوصله إلى حظه من الآخرة إلا الله تعالى، فذلك باعث له على الإخلاص قويٌّ، لعلمه أن غيره لا يملك ذلك.

وأيضاً فإن العبد لا ينقطع طلبه للحظ لا في الدنيا ولا في الآخرة، على ما نص عليه أبو حامد رحمه الله؛ لأن أقصى حظوظ المحبين التنعم في الآخرة بالنظر إلى محبوبهم، والتقرب منه، والتلذذ بمناجاته. وذلك حظ عظيم، بل هو أعظم ما في الدارين. وهو راجع

---

(١) لا أنه لا يقصد مع العبادة شيئاً آخرمطلقاً، حتى ما أثبته الشرع.

إلى حظ العبد من ذلك، فإن الله تعالى غني عن العالمين. قال تعالى: ﴿وَمَنْ جَاهَدَ فإنَّما يُجاهِدُ لِنَفسِه، إنَّ الله لَغَنِيٌّ عن العالمين﴾ [العنكبوت: ٦].

وإلى هذا فإن كون الإنسان يعمل لمجرد امتثال الأمر نادر قليل إن وجد، والله عز وجل قد أمر الجميع بالإخلاص، والإخلاص البريء عن الحظوظ العاجلة والآجلة عسير جداً لا يصل إليه إلا خواص الخواص. وذلك قليل. فيكون هذا المطلوب قريباً من تكليف ما لا يطاق. وهذا شديد.

وعلى أن بعض الأئمة قال إن الإنسان لا يتحرك إلا بحظ، والبراءة من الحظوظ صفةٌ إلهية، ومن ادّعاه فهو كافر. قال أبو حامد: وما قاله حق؛ ولكن القوم إنما أرادوا به[1] - يعني الصوفية - البراءة عما يسميه الناس حظوظاً، وذلك الشهوات الموصوفة في الجنة فقط. فأما التلذذ بمجرد المعرفة والمناجاة، والنظر إلى وجه الله العظيم، فهذا حظ هؤلاء. وهذا لا يعده الناس حظاً بل يتعجبون منه - قال: وهؤلاء لو عوّضوا عما هم فيه من لذة الطاعة والمناجاة، وملازمة الشهود للحضرة الآلهية سراً وجهراً، نعيم الجنة، لاستحقروها ولم يلتفتوا إليها؛ فحركتهم لحظّ، وطاعتهم لحظّ، ولكن حظهم مَعبودهم دون غيره. هذا ما قال. وهو إثباتٌ لأعظم الحظوظ. ولكن هؤلاء على ضربين؛ أحدهما: من يسبق له امتثال أمر الله الحظَّ، فإذا أُمر أو نُهي لبّى قبل حضور الحظ، فهم عاملون بالامتثال لا بالحظ. وأصحاب هذا الضرب على درجات، ولكن الحظ لا يرتفع خطوره على قلوبهم إلا نادراً، ولا مقال في صحة إخلاص هؤلاء. والثاني: من يسبق له الحظ الامتثال؛ بمعنى أنه لما سمع الأمر أو النهي خطر له الجزاء؛ وسبق له الخوف أو الرجاء، فلبى داعي الله؛ فهو دون الأول. ولكن هؤلاء مخلصون أيضاً؛ إذ طلبوا ما أذن لهم في طلبه، وهربوا عما أذن لهم في الهرب عنه، من حيث لا يقدح في الإخلاص عما تقدم.

فصل

وإن كان الحظ المطلوب بالعبادات ما في الدنيا فهو قسمان؛ قسم: يرجع إلى صلاح الهيئة، وحسن الظن عند الناس، واعتقاد الفضيلة للعامل بعمله. وقسم: يرجع إلى نيل

---

(١) أي بقولهم (أن البراءة عن الحظوظ العاجلة والآجلة عسيرة جداً لا يصل اليها إلا خواص الخواص) أي فهي ممكنة فكيف يقال: من ادعاها كافر؟ فأبو حامد يجمع بينهما بأن براءة خواص الخواص إنما هي من قصد النعيم المذكور لأهل الجنة من أكل وشرب ولباس وتمتع بحور وما أشبه، لا كل حظ، وإلا فحظ المعرفة والمناجاة والنظر ونحوها حظوظ خواص الخواص. فلم يتبرؤوا من الحظوظ رأساً، حتى يشاركوا إلا له في وصفه.

حظه من الدنيا. وهذا ضربان؛ أحدهما: يرجع إلى ما يخص الإنسان في نفسه مع الغفلة عن مراءآة الناس بالعمل. والآخر: يرجع إلى المراءآة لينال بذلك مالاً أو جاهاً أو غير ذلك. فهذه ثلاثة أقسام.

أحدها: يرجع إلى تحسين الظن عند الناس واعتقاد الفضيلة.

فإن كان هذا القصد متبوعاً فلا إشكال في أنه رياء؛ لأنه إنما يبعثه على العبادة قصدُ الحمد وأن يظن به الخير، وينجر مع ذلك كونه يصلي فرضه أو نفله. وهذا بين.

وإن كان تابعاً فهو محل نظر واجتهاد. واختلف العلماء في هذا الأصل، فوقع في العتبية في الرجل الذي يصلي لله ثم يقع في نفسه أنه يحب أن يُعلم، ويحب أن يُلقى في طريق المسجد، ويكره أن يلقى في طريق غيره؛ فكره ربيعة هذا، وعدَّه مالك من قبيل الوسوسة العارضة للإنسان، أي أن الشيطان يأتي للإنسان إذ سره مرأى الناس له على الخير، فيقول له إنك لمراءٍ وليس كذلك، وإنما هو أمر يقع في قلبه لا يُملك. وقد قال تعالى: ﴿وأَلْقَيْتُ علَيْكَ محبَّةً مِني﴾ [طه: ٣٩] وقال عن إبراهيم عليه السلام: ﴿واجْعَلْ لِي لِسانَ صِدْقٍ في الآخِرِين﴾ [الشعراء: ٨٤] وفي حديث ابن عمر: «وقعَ في نفسي أنها النَّخْلة فأردت أن أقولَها، فقال عمر: لأَنْ تكونَ قلتَها أَحَبُّ إليَّ من كذا وكذا»[1] وطلبُ العلم[2] عبادة. قال ابن العربي: سألت شيخنا الإمام أبا منصور الشيرازي الصوفي عن قوله تعالى: ﴿إلَّا الذينَ تابوا وأصلحوا وبيَّنُوا﴾[البقرة: ١٦٠] ما بيَّنوا؟ قال: أظهروا أفعالهم للناس بالصلاح والطاعات. قلت: ويلزم ذلك؟ قال: نعم، لتثبت أمانته، وتصح إمامته، وتقبل شهادته[3]. قال ابن العربي: ويقتدي به غيره. فهذه الأمور وما كان مثلها تجري هذا المجرى. والغزالي يجعل مثل هذا مما لا تتخلص فيه العبادة.

والثاني: ما يرجع إلى ما يخص الإنسان في نفسه، مع الغفلة عن مراءآة الغير، وله أمثلة: أحدها: الصلاة في المسجد للأنس بالجيران، أو الصلاة بالليل لمراقبة أو مراصدة أو مطالعة أحوال. والثاني: الصوم توفيراً للمال. أو استراحة من عمل الطعام وطبخه أو احتماءً

---

(١) رواه الشيخان: البخاري في كتاب العلم. ومسلم في كتاب صفة القيامة والجنة والنار.

(٢) الذي هو موضوع حديث ابن عمر، لأنهم كانوا في مجلسه ﷺ يسألهم في العلم، ومع كونه في مقام عبادة قال: لأن تكون قلتها الخ الذي يؤول إلى أن عمر لم يخش في عبادة ابنه بطلب العلم حظاً هو اعتقاد الفضيلة فيه.

(٣) إذا كان كذلك لا يكون هذا الحظ إلا المصلحة العامة ونفع الخلق بالقصد الأول، ويكون ما يرجع إليه هو تابعاً صرفاً.

لألم يجده، أو مرض يتوقعه، أو بطْنةٍ تقدمت له. والثالث: الصدقة للذة السخاء والتفضل على الناس. والرابع: الحج لرؤية البلاد، والاستراحة من الأنكاد، أو للتجارة، أو لتبرمه بأهله وولده، أو إلحاح الفقر. والخامس: الهجرة مخافة الضرر في النفس أو الأهل أو المال. والسادس: تعلم العلم ليحتمي بـه عن الظلم. والسابع: الوضوء تبرداً. والثامن الاعتكاف فراراً من الكراء. والتاسع عيادة المرضى والصلاة على الجنائز ليفعل به ذلك. والعاشر تعليم العلم ليتخلص به من كرب الصمت، ويتفرج بلذة الحديث. والحادي عشر الحج ماشياً ليتوفر له الكراء.

وهذا الموضع أيضاً محل اختلاف إذا كان القصد المذكور تابعاً لقصد العبادة. وقد التزم الغزالي فيها وفي أشباهها أنها خارجة عن الإخلاص، لكن بشرط أن يصير العمل عليه أخف بسبب هذه الأغراض. وأما ابن العربي فذهب إلى خلاف ذلك. وكأن مجال النظر في المسألة يلتفت إلى انفكاك القصدين أو عدم انفكاكهما، فابن العربي يلتفت إلى وجه الانفكاك فيصحح العبادات. وظاهر الغزالي الالتفات إلى مجرد الاجتماع وجوداً، كان القصدان مما يصح انفكاكهما أولاً. وذلك بناء على مسألة الصلاة في الدار المغصوبة. والخلاف فيها واقع، ورأى أصبغ فيها البطلان[1] فإذا كان كذلك اتجه النظران، وظهر مغزى المذهبين.

على أن القول بصحة الانفكاك فيما يصح فيه الانفكاك أوجَه؛ لما جاء من الأدلة على ذلك. ففي القرآن الكريم ﴿ليسَ عليكم جُناحٌ أن تَبْتغوا فضلاً من رَبِّكم﴾ [البقرة: ١٩٨] يعني في مواسم الحج. وقال ابن العربي في الفرار من الأنكاد بالحج أو الهجرة: إنه دأب المرسلين، فقد قال الخليل عليه السلام: ﴿إني ذاهبٌ إلى ربِّي سيَهْدينِ﴾ [الصافات: ٩٩] وقال الكليم: ﴿ففَرَرْتُ منكم لمَّا خِفْتُكُم﴾ [الشعراء: ٢١] وقد كان رسول الله ﷺ جُعلت قرةُ عينه في الصلاة، فكان يستريح إليها من تعب الدنيا. وكان فيها نعيمه ولذته، أفيقال إن دخوله فيها على هذا الوجه قادح فيها؟ كلا، بـل هو كمـال فيها وبـاعث على الإخلاص فيها. وفي الصحيح[2]: «يا معشَرَ الشَّباب مَنِ استطاعَ منكم الباءَة فليتزوَّجْ فإنه أغضُّ للبصر وأحصنُ للفرْج. ومن لم يستطع فعليْه بالصومِ فإنه له وِجاء»[3].

---

(١) أي مع وجود الانفكاك كما هو رأي الغزالي وقوله (على أن) تأييد لرأي ابن العربي.

(٢) رواه الشيخان واللفظ لهما وأبو داود والترمذي والنسائي (ترغيب).

(٣) ومثله حديث «إذن تكفي همك» لمن قال له عليه السلام إني أحب الصلاة عليك أأجعل لك ربع صلاتي، إلى أن قال: أجعل لك صلاتي كلها، فإذا راعى ذلك في صلاته كان من هذا القبيل. ومنه ما ورد في =

ذكر ابن بشكوال عن أبي عليّ الحداد قال: حضرت القاضي أبا بكر بن زرب شكا إلى الترجيليِّ المتطبب ضعفَ معدته وضعف هضمه، على ما لم يكن يعهد من نفسه، وسأله عن الدواء فقال: اسْرد الصوم تصلح معدتك. فقال له: يا أبا عبد الله على غير هذا دُلَّني؛ ما كنت لأُعذِّب نفسي بالصوم إلا لوجهه خالصاً، ولي عادة في الصوم الاثنين والخميس لا أثقل نفسي عنها. قال أبو علي: وذكرت في ذلك المجلس حديث الرسول عليه الصلاة والسلام ـ يعني هذا الحديث ـ وجبُنت عن إيراد ذلك عليه في ذلك المجلس، وأحسبني ذاكرته في ذلك في غير هذا المجلس، فسلَّم للحديث.

وقد بعث عليه الصلاة والسلام رجلاً ليكون رصداً في شعب فقام يصلي ولم يكن قصده بالإقامة في الشعب إلا[1] الحراسة والرصد.

والأحاديث في هذا المعنى كثيرة. ويكفي من ذلك ما يراعيه الإمام في صلاته من أمر الجماعة: كانتظار الداخل[2] ليدرك الركوع معه على ما جاء في الحديث، وما لم يعمل به مالك[3] فقد عمل به غيره، وكالتخفيف لأجل الشيخ والضعيف وذي الحاجة، وقوله عليه الصلاة والسلام: «إنِّي لأسمَعُ بكاءَ الصبيِّ» الحديث[4]، وكرَدِّ السلام[5] في الصلاة وحكاية المؤذن، وما أشبه ذلك مما هو عمل خارج عن حقية الصلاة، مفعول فيها مقصود يشرك قصد الصلاة، ومع ذلك فلا يقدح في حقيقة إخلاصها.

بل لو كان شأن العبادة أن يقدح في قصدها قصد شيء آخر سواها، لقدح فيها مشاركة القصد إلى عبادة أخرى؛ كما إذا جاء المسجد قاصداً للتنفل فيه، وانتظار الصلاة، والكف عن إذاية الناس، واستغفار الملائكة له، فإن كل قصد منها شابَ غيره وأخرجه عن إخلاصه عن غيره. وهذا غير صحيح باتفاق. بل كل قصد منها صحيح في نفسه وإن كان

= الاستغفار ﴿استغفروا ربكم إنه كان غفاراً يرسل السماء عليكم مدراراً﴾ الآية فيها ترتب حظ دنيوي بل حظوظ على الاستغفار، وهو عبادة.

(١) لا يريد حقيقة الحصر كما هو ظاهر.

(٢) هل الانتظار لإدراك الداخل للركوع أمر دنيوي؟ أم هو لتكميل العبادة؟ ومثله يقال في التخفيف في المسائل بعده بدليل الحديث الآتي «مخافة أن تفتن أمه» وفتنتها شغلها عن الصلاة.

(٣) أي وما يكره عند مالك من انتظار الداخل حالة الركوع فقد قال به غيره.

(٤) بقيته «فأتجوز في صلاتي مخافة أن تفتن أمه» وقد تقدم برواية أخرى (ج ٢ ـ ص ١٤٤).

(٥) وهل رد السلام وحكاية المؤذن أمر دنيوي؟ نعم هو خارج عن حقيقة الصلاة إلا أنه ليس دنيوياً بل عبادة. وقوله (بل لو كان شأن العبادة الخ) يفيد أن ما ذكر قبله ليس عبادة، وأنه مما نحن فيه من مشاركة أمر دنيوي لقصد العبادة. وهو كما ترى.

العمل واحداً؛ لأن الجميع محمود شرعاً. فكذلك ما كان غير عبادة من المأذون فيه، لاشتراكهما في الإذن الشرعي. فحظوظ النفوس المختصة بالإنسان لا يمنع اجتماعهما مع العبادات، إلا ما كان بوضعه منافياً لها؛ كالحديث والأكل والشرب والنوم والرياء وما أشبه ذلك، أما ما لا منافاة فيه فكيف يقدح القصد إليه في العبادة؟ هذا لا ينبغي أن يقال. غير أنه لا ينازع في أن إفراد قصد العبادة عن قصد الأمور الدنيوية أولى، ولذلك إذا غلب قصد الدنيا على قصد العبادة كان الحكم للغالب، فلم يعتد بالعبادة. فإن غلب قصد العبادة فالحكم له؛ ويقع الترجيح في المسائل بحسب ما يظهر للمجتهد.

والثالث: ما يرجع إلى المراءآة. فأصل هذا إذا قصد به نيل المال أو الجاه فهو الرياء المذموم شرعاً. وأدهى ما في ذلك فعل المنافقين الداخلين في الإسلام ظاهراً، بقصد إحراز دمائهم وأموالهم. ويلي ذلك عمل المرائين العاملين بقصد نيل حطام الدنيا. وحكمه معلوم، فلا فائدة في الإطالة فيه.

فصل

وأما الثاني: وهو أن يكون العمل إصلاحاً للعادات الجارية بين العباد؛ كالنكاح والبيع والإجارة، وما أشبه ذلك من الأمور التي علم قصد الشارع إلى القيام بها لمصالح العباد في العاجلة، فهو حظ أيضاً قد أثبته الشارع وراعاه[1] في الأوامر والنواهي، وعلم ذلك من قصده بالقوانين الموضوعة له. وإذا علم ذلك بإطلاق فطلبه من ذلك الوجه غير مخالف لقصد الشارع، فكان حقاً وصحيحاً. هذا وجه.

ووجه ثان أنه لو كان طلب الحظ في ذلك قادحاً في التماسه وطلبه، لاستوى مع العبادات كالصيام والصلاة وغيرهما في اشتراط النية والقصد إلى الامتثال. وقد اتفقوا على أن العادات لا تفتقر إلى نية. وهذا كاف في كون القصد إلى الحظ لا يقدح في الأعمال التي يتسبب عنها ذلك الحظ. بل لو فرضنا رجلاً تزوَّج ليرائي بتزوجه، أو ليعدّ من أهل العفاف، أو لغير ذلك، لصح تزوجه؛ من حيث لم يشرع فيه نية العبادة من حيث هو تزوج فيقدح فيها الرياء والسمعة، بخلاف العبادات المقصود بها تعظيم الله تعالى مجرداً.

ووجه ثالث أنه لو لم يكن طلب الحظ فيها سائغاً لم يصح النص على الامتنان بها في

---

(١) فلا يأمر إلا بما فيه القيام بالمصلحة، ولا ينهى إلا بما يترتب عليه ضياع المصلحة والقوانين التي وضعها لسائر المعاملات روعي فيها أنها تقوم بحفظ هذه المصالح والحظوظ العاجلة، وتدرأ المفاسد عنها، والنواهي عما نهي عنه إنما هي لحكمة أنه يجلب المفاسد ويضر باستقامة هذه الحظوظ.

القرآن والسنة؛ كقوله تعالى: ﴿ومِن آياتِه أن خَلق لَكُم مِن أنفُسِكُم أَزْواجاً لِتَسْكُنوا إلَيْها﴾ [الروم: ٢١] وقال: ﴿هُوَ الَّذي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيلَ لِتَسْكُنوا فيه والنَّهار مُبْصراً﴾ [غافر: ٦١] وقال: ﴿الذي جَعَلَ لَكُمُ الأرْضَ فِرَاشاً وَالسَّماءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مَنَ السَّماءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمراتِ رِزْقاً لَكُم﴾ [البقرة: ٢٢] وقال: ﴿وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ﴾ [القصص: ٧٣] وقال: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاساً* وَجَعَلْنَا النَّهارَ مَعَاشاً﴾ [النبإ: ١٠، ١١] إلى آخر الآيات، إلى غير ذلك مما لا يحصى.

وذلك أن ما جاء في معرض مجرد التكليف لا يقع النص عليه في معرض الامتنان؛ لأنه في نفسه كلفةٌ وخلافٌ للعادات، وقطعٌ للأهواء؛ كالصلاة والصيام والحج والجهاد، إلا ما نحا نحو قوله: ﴿وعَسَى أن تكرَهوا شيئاً وهو خَيرٌ لكم﴾[1] [البقرة: ٢١٦] بعد قوله: ﴿كُتِبَ عليكمُ القِتالَ وهو كُرْهٌ لكم﴾ [البقرة ٢١٦] بخلاف ما تميل إليه النفوس وتقضي به الأوطار، وتفتح به أبواب التمتع واللذات النفسانية، وتسد به الخلات الواقعة، من الغذاء والدواء ودفع المضرات، وأضراب ذلك؛ فإن الإتيان بها في معرض الامتنان مناسب: وإذا كان كذلك اقتضى هذا البساط الأخذَ بها من جهة ما وقعت المِنة بها؛ فلا يكون الأخذ على ذلك قدحاً في العبودية، ولا نقصاً من حق الربوبية؛ لكنهم مطالبون على أثر ذلك بالشكر للذي امتن بها. وذلك صحيح.

فإن قيل: فيلزم على هذا أن يكون الأخذ لها بقصد التجرد عن الحظ قادحاً أيضاً؛ إذ كان المقصود المفهوم من الشارع إثبات الحظ والامتنان به. وهذا أيضاً لا يقال به على الإطلاق، لما تقدم.

فالجواب أن أخذها من حيث تلبية الأمر أو الإذن قد حصل في ضمنه الحظ وبالتبعية، لأنه إذا ندب إلى التزوج مثلاً، فأخَذَه من حيث الندب على وجه لو لم يندب إليه لتركه مثلاً، فإنَّ أخْذه من هنالك قد حصل له به أخذُه من حيث الحظ؛ لأن الشارع قصد بالنكاح التناسل، ثم أتبعه آثاراً حسنة من التمتع باللذات، والانغمار في نعم يتنعم بها

---

(١) أي فهو امتنان عليهم بأن يجعل ما يكرهونه خيراً لهم، وأصل القتال من التكاليف المجردة عن الحظوظ ـ يعني وهذا النوع قليل الوقوع أن يمتن في مقام مجرد التكليف، وقد يقال: إن هذا لا يحتاج إلى استثناء، لأن الامتنان بشيء آخر غير نفس المكلف به المجرد عن الحظ، فليس امتناناً بنفس القتال بل بأنه سبحانه وتعالى تفضل علينا بأن يجعل من المكروه لنا أياً كان نوعه خيراً وفائدة عظمى، حتى يصير ما تكرهه هو الخير الصرف.

المكلف كاملة، فالتمتع بالحلال من جملة ما قصده الشارع، فكان قصد هذا القاصد بريئاً من الحظ، وقد انجر في قصده الحظ، فلا فرق بينه وبين من قصد بالنكاح نفس التمتع، فلا مخالفة للشارع من جهة القصد؛ بل له موافقتان: موافقة من جهة قبول ما قصد الشارع أن يتلقاه بالقبول، وهو التمتع، وموافقة من جهة أن أمر الشارع في الجملة يقتضي اعتبار المكلف له في حسن الأدب، فكان له تأدب مع الشارع في تلبية الأمر، زيادة إلى حصول ما قصده من نيل حظ المكلف. وأيضاً[١] ففي قصد امتثال الأمر القصد إلى المقصد الأصلي من حصول النسل، فهو بامتثال الأمر مُلَبٍّ للشارع في هذا القصد، بخلاف طلب الحظ فقط فليس له هذه المزية.

فإن قيل: فطالب الحظ على هذا الوجه ملوم؛ إذ أهمل قصد الشارع في الأمر من هذه الجهة.

فالجواب أنه لم يهمله مطلقاً؛ فإنه حين ألقى مقاليده في نيل هذه الحظوظ للشارع على الجملة، حصل له بالضمن مقتضى ما قصد الشارع، فلم يكن قصد المكلف في نيل الحظوظ منافياً لقصد الشارع الأصلي. وأيضاً فالداخل في حكم هذه الحظوظ داخل بحكم الشرط العادي على أنه لم يلد[٢] ويتكلف التربية والقيام بمصالح الأهل والولد؛ كما أنه عالم إذا أتى الأمر من بابه أنه ينفق على الزوجة ويقوم بمصالحها، لكن لا يستوي القصدان: قصد الامتثال ابتداء حتى كان الحظ حاصلاً بالضمن، وقصد الحظ ابتداء حتى صار قصد الامتثال بالضمن. فثبت أن قصد الحظ في هذا القسم غير قادح في العمل.

فإن قيل: فطالب الحظ إذا فرضناه لم يقصد الامتثال على حال، وإنما طلب حظه مجرداً، بحيث لو تأتى له غير الوجه المشروع لأخذ به، لكنه لم يقدر عليه إلا بالوجه المشروع. فهل يكون القصد الأول في حقه موجوداً بالقوة أم لا؟

فالجواب أنه موجود له بالقوة أيضاً؛ لأنه إذا لم يكن له سبيل إلى الوصول إلى حظه على غير المشروع، فرجوعه إلى الوجه المشروع قصد إليه. وقصد الوجه المشروع يتضمن امتثال الأمر، أو العمل بمقتضى الإذن. وهو القصد الأول الأصلي وإن لم يشعر به على التفصيل. وقد مر بيان هذا في موافقة قصد الشارع. وأما العمل بالحظ والهوى بحيث يكون

---

(١) موافقة ثالثة.

(٢) اللائق بالمقام حذف (لم) أي فالذي يقصد التمتع فقط بالنكاح داخل ـ ضمناً وبحسب العادة ـ على أنه سيلد، ويتكلف تربية الأولاد، والإنفاق على الزوجات فهو قاصد ضمناً لمقصد الشارع الأصلي من النكاح، وهو النسل.

قصد العامل تحصيل مطلوبه وافق الشارع أو خالفه، فليس من الحق في شيء. وهو ظاهر والشواهد عليه أظهر.

فإن قيل: أما كونه عاملاً على قصد المخالفة فظاهر أنه عامل بالهوى لا بالحق؛ وأما عمله على غير قصد المخالفة فليس عاملاً بالهوى بإطلاق. فقد تبين في موضعه أن العامل بالجهل فيخالفَ أمر الشارع حكمه حكم الناسي، فلا ينسب عمله إلى الهوى هكذا بإطلاق. وإذا وافق أمر الشرع جهلاً فسيأتي أنه يصح عمله على الجملة، فلا يكون عمله بالهوى أيضاً. وإلى هذا فالعامل بالهوى إذا صادف أمر الشارع فلِمَ تقول إنه عامل بالهوى وقد وافق قصده مع ما مر آنفاً أن موافقة أمر الشارع تصير الحظ محموداً.

فالجواب أنه إذا عمل على غير قصد المخالفة فلا يستلزم أن يكون موافقاً له؛ بل الحالات ثلاث:

حال يكون فيها قاصداً للموافقة.

فلا يخلو أن يصيب بإطلاق كالعالم يعمل على وفق ما علم، فلا إشكال؛ أو يصيب بحكم الاتفاق، أو لا يصيب. فهذان قسمان يدخل فيهما العامل بالجهل؛ فإن الجاهل إذا ظن في تقديره أن العمل هكذا، وأن العمل مأذون فيه على ذلك الوجه الذي دخل فيه، لم يقصد مخالفة؛ لكن فرَّط في الاحتياط لذلك العمل، فيؤاخذ في الطريق، وقد لا يؤآخذ إذا لم يعدّ مفرطاً، ويمضي عمله إن كان موافقاً.

وأما إذا قصد مخالفة أمر الشارع فسواء في العبادات وافق أو خالف لا اعتبار بما يخالف فيه، لأنه مخالف القصد بإطلاق. وفي العادات، الأصل اعتبار ما وافق[1] دون ما خالف، لأن ما لا تشترط النية في صحته من الأعمال لا اعتبار بموافقته في القصد الشرعي ولا مخالفته، كمن عقد عقداً يقصد أنه فاسد فكان صحيحاً، أو شرب جُلّاباً يظنه خمراً. إلا أن عليه في قصد المخالفة دركَ الإثم.

وأما إذا لم يقصد موافقة ولا مخالفة فهو العمل على مجرد الحظ أو الغفلة، كالعامل ولا يدري ما الذي يعمل، أو يدري ولكنه إنما قصده مجرد العاجلة، معرضاً عن كونه مشروعاً أو غير مشروع، وحكمه في العبادات عدم الصحة، لعدم نية الامتثال، ولذلك لم

---

(١) أي فما فعله على نية المخالفة ولكنه صادف موافقة الطريق المشروع كان معتبراً، أي غير باطل، فتنسحب عليه أحكام الصحيح. وأما إذا صادف مخالفة المشروع فهو باطل لا يأخذ حكم المشروع. وقوله (لأن ما لا تشترط النية الخ) توجيه لاعتبار ما وافق مع كونه ناوياً المخالفة.

يكلف الناسي ولا الغافل ولا غير العاقل. وفي العادات الصحة إن وافق قصد الشارع، وإلا فعدم الصحة.

وفي هذا الموضع نظر، إذ يقال: إن المقصد هنا لما انتفى فالموافقة غير معتبرة لإمكان الاسترسال بها في المخالفة. وقد يظهر لهذا تأثير في تصرفات المحجور، كالطفل والسفيه الذي لا قصد له إلى موافقة قصد الشارع في إصلاح المال. فلذلك قيل بعدم نفوذ تصرفاته مطلقاً وإن وافقت المصلحة، وقيل بنفوذ ما وافق المصلحة منها لا ما خالفها، على تفصيل أصله هذا النظر. وهو أن مطلق القصد إلى المصلحة غير منتهض، فهو بهذا القصد مخالف للشارع، وقد يقال القصد إنما يعتبر بما ينشأ عنه، وقد نشأ هنا مع عدم القصد موافقة قصد الشارع، فصحّ.

فصل

حيث قلنا بالصحة في التصرفات العادية وإن خالف القصد قصد الشارع، فإن ما مضى الكلام فيه مع اصطلاح الفقهاء، وأما إذا اعتبرنا ما هو مذكور في هذا الكتاب في نوع الصحة والبطلان من كتاب الأحكام، فكل ما خالف قصد الشارع فهو باطل على الإطلاق، لكن بالتفسير المتقدم[1] والله أعلم.

المسألة السابعة:

المطلوب الشرعي ضربان؛ أحدهما: ما كان من قبيل العاديات الجارية بين الخلق، في الاكتسابات وسائر المحاولات الدنيوية، التي هي طرق الحظوظ العاجلة؛ كالعقود على اختلافها، والتصاريف المالية على تنوعها. والثاني: ما كان من قبيل العبادات اللازمة للمكلف، من جهة توجهه إلى الواحد المعبود.

فأما الأول: فالنيابة فيه صحيحة، فيقوم فيها الإنسان عن غيره وينوب منابه، فيما لا يختص به منها، فيجوز أن ينوب منابه في استجلاب المصالح له ودرء المفاسد عنه، بالإعانة والوكالة ونحو ذلك مما هو في معناه، لأن الحكمة التي يطلب بها المكلف في ذلك كله صالحة أن يأتي بها سواه، كالبيع والشراء، والأخذ والإعطاء، والإجارة والاستئجارة. والخدمة، والقبض والدفع، وما أشبه ذلك؛ ما لم يكن مشروعاً لحكمة لا تتعدى المكلف عادة أو شرعاً، كالأكل والشرب واللبس والسكنى، وغير ذلك مما جرت به العادات،

---

(١) وهو عدم ترتب الآثار الأخروية عليه من مرجو الثواب.

وكالنكاح وأحكامه التابعة له من وجوه الاستمتاع التي لا تصح النيابة فيها شرعاً، فإن مثل هذا مفروغ من النظر فيه، لأن حكمته لا تتعدى صاحبها إلى غيره. ومثل ذلك وجوه العقوبات والازدجار، لأن مقصود الزجر لا يتعدى صاحب الجناية، ما لم يكن ذلك راجعاً إلى المال فإن النيابة فيه تصح. فإن كان دائراً بين الأمر المالي وغيره فهو مجال نظر واجتهاد، كالحج[1] والكفارات. فالحج بناء على أن المغلب فيه التعبد، فلا تصح النيابة فيه، أو المال، فتصح. والكفارة بناء على أنها زجر فتختص، أو جبر فلا تختص، وكالتضحية في الذبح بناء على ما بني عليه في الحج، وما أشبه هذه الأشياء.

فالحاصل أن حكمة العاديات إن اختصت بالمكلف فلا نيابة، وإلا صحت النيابة. وهذا القسم لا يحتاج إلى إقامة دليل، لوضوح الأمر فيه.

وأما الثاني: فالتعبدات الشرعية لا يقوم فيها أحد عن أحد، ولا يغني فيها عن المكلف غيره. وعمل العامل لايجتزىء به غيره[2]، ولا ينتقل بالقصد إليه، ولا يثبت إن وهب، ولا يحمل إن تحمل. وذلك بحسب النظر الشرعي القطعي نقلاً وتعليلاً.

فالدليل على صحة هذه الدعوى أمور:

أحدها: النصوص الدالة على ذلك؛ كقوله تعالى: ﴿ولا تزِرُ وازِرَة وِزْرَ أُخْرَى﴾ [فاطر: ١٨] ﴿وأَنْ لَيْسَ لِلإنسانِ إلاّ ما سَعَى﴾ [النجم: ٣٩] وفي القرآن: ﴿وَلا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزرَ أُخْرَى﴾ [فاطر: ١٨] في مواضع. وفي بعضها: ﴿وإن تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إلى حِمْلِها لاَ يُحْمَلْ منه شيءٌ ولَوْ كان ذَا قُرْبَى﴾ [فاطر: ١٨] ثم قال: ﴿ومَن تَزَكَّى فإنَّما يَتَزَكَّى لِنَفْسِهِ﴾ [فاطر: ١٨] وقال تعالى: ﴿وقالَ الَّذينَ كفروا لِلَّذِينَ آمَنوا اتَّبِعُوا سَبِيلَنا ولْنَحْمِلْ خَطَاياكُم. وما هُمْ بِحامِلِينَ مِن خَطَايَاهُم مِن شيءٍ. إنَّهم لَكاذِبُون﴾ [العنكبوت: ١٢] وقال: ﴿وقالُوا لنا أَعْمَالُنَا ولَكُمْ أَعْمالكم﴾ [القصص: ٥٥] وقال تعالى: ﴿ولا تَطْرُدِ الذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهم

---

(١) التمثيل بالحج هنا غير واضح، لأن تقدير كلامه: إن كان الأمر العادي دائراً بين المال والعقوبة كالكفارات فهو مجال نظر. وليس الحج كذلك، بل هو أمر عبادي وفيه نوع ارتباط بالمال، فإذا تغلب أحدهما روعي. ومثله يقال في الضحية. ولو أنه جعل التقسيم إلى ثلاثة أضرب، فأضاف إلى هذين الضربين ضرباً يدور بين العبادة والأمور المالية لكان أوجه.

(٢) فصل هذه المعاني وإن كانت متقاربة أو متلازمة لتأتي الأدلة في الآيات بعدها على طبقها صراحة. فعليك بتطبيق الأدلة على تلك المعاني.

بِالْغَداةِ والعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ. ما عليكَ مِن حِسابِهِم مِنْ شيء﴾ [الأنعام: ٥٢] الآية!

وأيضاً ما يدل على أن أمور الآخرة لا يملك فيها أحد عن أحد شيئاً؛ كقوله ﴿يَوْمَ لا تملكُ نفسٌ لِنَفْسٍ شَيْئاً﴾ [الانفطار: ١٩] فهذا عام في نقل الأجور أو حمل الأوزار ونحوها. وقال: ﴿واخْشَوْا يَوْماً لَا يَجْزِي والِدٌ عَن ولَدِهِ، ولا مَوْلودٌ هُو جازٍ عن والِدِه شَيْئاً﴾ [لقمان: ٣٣] وقال: ﴿وَاتَّقُوا يَوْماً لا تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَفْسٍ شَيْئاً ولاَ يُقْبَلُ مِنْها شَفَاعةٌ ولا يُؤخَذُ مِنهَا عَدْلٌ﴾ [البقرة: ٤٨] الآية؛ إلى كثير من هذا المعنى. وفي الحديث حين أنذر عليه الصلاة والسلام عشيرته الأقربين: «يا بني فلان إنِّي لا أملك لكم من الله شيئاً».

والثاني: المعنى وهو أن مقصود العبادات الخضوع لله، والتوجه إليه، والتذلل بين يديه، والانقياد تحت حكمه، وعمارة القلب بذكره؛ حتى يكون العبد بقلبه وجوارحه حاضراً مع الله، ومراقباً له غير غافل عنه، وأن يكون ساعياً في مرضاته وما يقرب إليه على حسب طاقته. والنيابة تنافي هذا المقصود وتضاده؛ لأن معنى ذلك أن لا يكون العبد عبداً، ولا المطلوب بالخضوع والتوجه خاضعاً ولا متوجهاً، إذا ناب عنه غيره في ذلك. وإذا قام غيره في ذلك مقامه فذلك الغير هو الخاضع المتوجه. والخضوع والتوجه ونحوهما إنما هو اتصاف بصفات العبودية، والاتصاف لا يعدو المتصف به ولا ينتقل عنه إلى غيره. والنيابة إنما معناها أن يكون المنوب منه بمنزلة النائب، حتى يعد المنوب عنه متصفاً بما اتصف به النائب، وذلك لا يصح في العبادات كما يصح في التصرفات؛ فإن النائب في أداء الدين مثلاً لما قام مقام المديان، صار المديانُ متصفاً بأنه مؤد لدَيْنه؛ فلا مطالبة للغريم بعد ذلك به. وهذا في التعبد لا يتصور، ما لم يتصف المنوب عنه بمثل ما اتصف به النائب. ولا نيابة إذ ذاك على حال.

والثالث: أنه لو صحت النيابة في العبادات البدنية[1]، لصحت في الأعمال القلبية؛

---

(١) إنما جعلها هي الملزوم ومناط الاستدلال في هذا الوجه ـ وإن كان الأصل فيما سبق عاماً ـ لأنها بقطع النظر عن الأدلة هي التي يتوهم فيها ذلك، ويظهر أثره فيها بالقيام بالنيابة وعدم القيام بها، بخلاف القلبية فلا يظهر ذلك فيها، ولا يعقل فيها النيابة رأساً، فلا يعقل أن يقوم أحد عن أحد بالإيمان مثلاً. وقوله (ولم تكن التكاليف الخ) أي مطلقاً بدنية أو قلبية. وقوله (وكل ذلك باطل) أي اللوازم الثلاثة باطلة، أي فالملزوم مثلها وعليه يكون قوله (من جهة أن حكم هذه الأحكام مختصة) راجعاً لخصوص الدليل الثالث، أي أن التعبدات مختصة بالمكلف بها كما سبق بيانه فتكون كالعاديات المختصة كالأكل والوقاع مثلاً. فلما كانت هذه لا نيابة فيها كانت جميع التعبدات لا نيابة فيها. ويصح أن يعود قوله (وكل ذلك باطل) إلى =

كالإيمان وغيره من الصبر والشكر، والرضى والتوكل، والخوف والرجاء، وما أشبه ذلك؛ ولم تكن التكاليف محتومة على المكلف عيناً، لجواز النيابة، فكان يجوز أمره ابتداء على التخيير بين العمل والاستنابة، ولصح مثل ذلك في المصالح المختصة بالأعيان من العاديات، كالأكل والشرب، والوقاع واللباس وما أشبه ذلك، وفي الحدود والقصاص والتعزيرات وأشباهها من أنواع الزجر. وكل ذلك باطل بلا خلاف، من جهة أن حِكم هذه الأحكام مختصة. فكذلك سائر التعبدات.

وما تقدم[1] من آيات القرآن كلها عمومات لا تحتمل التخصيص، لأنها محكمات نزلت بمكة[2] احتجاجاً على الكفار، ورداً عليهم في اعتقادهم حمل بعضهم عن بعض أو دعواهم ذلك عناداً. ولو كانت تحتمل الخصوص في هذا المعنى لم يكن فيها ردٌّ عليهم، ولما قامت عليهم بها حجة، أما على القول بأن العموم إذا خص لا يبقى حجة في الباقي فظاهر. وأما على قول غيرهم فلتطرق احتمال التخصيص بالقياس أو غيره. وإذا تأمل الناظر العمومات المكية وجد عامتها[3] عريّة عن التخصيص والنسخ وغير ذلك من الأمور المعارضة، فينبغي للبيب أن يتخذها عمدة في الكليات الشرعية، ولا ينصرف عنها.

فإن قيل: كيف هذا؟ وقد جاء في النيابة في العبادات، واكتساب الأجر والوزر من الغير، وعلى ما لم يعمل، أشياءُ:

أحدها: الأدلة الدالة على خلاف ما تقدم، وهي جملة: منها أن «الميِّتَ يُعذَّب بِبُكاءِ الحيِّ عليه»[4] وأن «مَنْ سَنَّ سُنَّة حسنةً أو سيئةً كان له أجرُها أو عليه وزرُها»[5] وأن «الرجل إذا ماتَ انقطعَ عمله إلَّا مِن ثلاث»[6] وأنه «ما مِن نَفْسٍ تقتلُ ظلماً إلَّا كان على ابنِ

= ما دخل تحت قوله (ولصح مثل ذلك في المصالح المختصة وفي الحدود وأشباهها) ويكون حذف بطلان اللازم من الدليلين الأولين.

(١) لو قدم هذا على الثاني وهو المعنى ليكون تكميلاً للدليل الأول وهو النصوص لكان أنسب وإن كان وجه تأخره ارتباطه بالأشكال بعده حيث يقول فيه (وتبين أن ما تقدم في الكلية ليست على العموم).

(٢) أي ما عدا الآية الأخيرة، فإنها من سورة البقرة.

(٣) سيأتي لذلك في الأدلة مبحث واسع شاف. وقوله (الأمور المعارضة) أي العشرة المشهورة التي منها الإضمار والحقيقة والمجاز الخ. والكلام يحتاج إلى دقة في وزنه وتطبيقه. وسيأتي في محله.

(٤) أخرجه في التيسير عن الستة إلا أبا داود.

(٥) تقدم (ج ١ ـ ص ١٤٠).

(٦) «إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاثة الخ» أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا البخاري.

آدمَ الأوَّلِ كِفْلٌ منها»[١] وفي القرآن: ﴿والذين آمنُوا واتَّبَعَتْهُم ذُرِّيَّتُهم بإيمانٍ ألحقْنا بهم ذُرِّيَّاتهِم﴾ [الطور: ٢١] وفُسِّر بأن الأبناء يرفعون إلى منازل الآباء وإن لم يبلغوا ذلك بأعمالهم. وفي الحديث: «إنَّ فريضةَ الله أدركتْ أبي شيخاً كبيراً لا يستطيع أن يَثْبُتَ على الرَّاحِلَة، أفأحجُّ عنه؟ قال: نعم»[٢] وفي رواية: «أفرأيتِ لو كان على أبيكِ دينٌ فقضيتِه، أكان يُجْزِئه؟ قالت: نعم. قال: فدَيْنُ اللهِ أحقُّ أن يُقْضَى»[٣] «ومن مات وعليه صومٌ صام عنه وليه»[٤] «وقيل يا رسول الله إن أمِّي ماتت وعليها نذرٌ لم تقضِه. قال: فاقضِه عنها»[٥] وقد قال بمقتضى هذه الأحاديث كبراء وعلماء. وجماعة ممن لم يذهب إلى ذلك قالوا بجواز هبة العمل، وأن ذلك ينفع الموهوب له عند الله تعالى. فهذه جملة تدل على ما لم يذكر من نوعها، وتبين أن ما تقدم في الكلية المذكورة ليست على العموم، فلا تكون صحيحة.

والثاني: أن لنا قاعدة يرجع إليها غير مختلف فيها، وهي قاعدة الصدقة عن الغير، وهي عبادة؛ لأنها إنما تكون صدقة إذا قصد بها وجه الله تعالى وامتثال أمره، فإذا تصدق الرجل عن الرجل أجزأ ذلك عن المتصدق عنه وانتفع به، ولا سيما إن كان ميتاً. فهذه عبادة حصلت فيها النيابة. ويؤكد ذلك ما كان من الصدقة فرضاً كالزكاة، فإن إخراجها عن الغير جائز وجازٍ عن ذلك الغير، والزكاة أُخيَّة الصلاة[٦].

والثالث: أن لنا قاعدة أخرى متفقاً عليها أو كالمتفق عليها[٧]، وهي تحمل العاقلة للدية في قتل الخطأ؛ فإن حاصل الأمر في ذلك أن يُتلف زيد فيغرم عمرو، وليس ذلك إلا

(١) تقدم (ج ١ ـ ص ١٤٠) وفي لفظه هناك اختلاف عما هنا.

(٢) رواه في التيسير «إن فريضة الله على عباده في الحج الخ» عن الستة.

(٣) هذه الرواية في الحج اختص بها النسائي (راجع النسائي جزء ٢ ـ ص ٥) ونيل الأوطار (ج ٥ ـ ص ١١) قال الحافظ ابن حجر في التلخيص الحبير:
حديث أن رسول الله ﷺ قال «فدين الله أحق بالقضاء» متفق على صحته من حديث ابن عباس: أن امرأة أتت رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله إن أمي ماتت وعليها صوم شهر، الحديث، وله طرق فيها وألفاظ مختلفة وفي رواية: جاء رجل فقال: إن أختي نذرت أن تحج، وفي رواية النسائي: إن أبي مات ولم يحج. وسيأتي في الصوم اهـ (مجموع ج ٥ ـ ص ٥١١).

(٤) رواه الشيخان وأبو داود (تيسير).

(٥) «إن أمي ماتت وعليها نذر أفصوم عنها؟ قال أرأيت لو كان على أمك دين فقضيتيه أكان يؤدي ذلك عنها؟ قالت نعم. قال فصومي عن أمك» أخرجه في التيسير عن الخمسة.

(٦) جملة خطابية: يقوى بها الأشكال نيجري فيما ليس فيه شائبة مالية.

(٧) المخالف فيها قليل، راجع الخلاف في أعلام الموقعين.

من باب النيابة في أمر تعبدي لا يعقل معناه. ومنه أيضاً نيابة الإمام عن المأموم في القراءة وبعض أركان الصلاة مثل القيام، والنيابة عنه في سجود السهو بمعنى أنه يحمله عنه، وكذلك الدعاء للغير، فإن حقيقته خضوع لله وتوجهٌ إليه، والغير هو المنتفع بمقتضى تلك العبادة، وقد خلق الله ملائكة عبادتهم الاستغفار للمؤمنين خصوصاً، ولمن في الأرض عموماً، وقد استغفر النبي ﷺ لأبويه حتى نزل: ﴿ما كان لِلنبيِّ والذينَ آمَنوا أنْ يَسْتَغفرُوا لِلمشْرِكين﴾ [التوبة: ١١٣] وقال في ابن أُبيّ: «لأستَغفرَنَّ لكَ ما لم أُنْهَ عنك» حتى نزل: ﴿اسْتَغفِرْ لهُم أوْ لا تَسْتَغْفر لهم﴾[1] [التوبة: ٨٠] ونزل: ﴿ولا تُصَلِّ على أحدٍ منهم مات أبداً﴾ [التوبة: ٨٤] الآية! وإن كان قد نهي عنه فلم ينه عن الاستغفار لمن كان حياً منهم. وقال عليه الصلاة والسلام: «اللَّهُمَّ اغفِرْ لِقَوْمي فإنهم لا يعلمون»[2] وعَلى الجملة فالدعاء للغير مما علم من دين الأمة ضرورة.

والرابع: أن النيابة في الأعمال البدنية غير العبادات[3] صحيحة؛ وكذلك بعض العبادات البدنية، وإن كانت واجبة على الإنسان عيناً، وكذلك المالية، وأولها الجهاد، فإنه جائز أن يستنيب فيه المكلف به غيره بجعل وبغير جعل، إذا أذن الإمام، والجهاد عبادة. فإذا جازت النيابة في مثل هذا فلتجز في باقي الأعمال المشروعة، لأن الجميع مشروع.

والخامس: أن مآل الأعمال التكليفية أن يجازى عليها؛ وقد يجازى الإنسان على ما لم يعمل، خيراً كان الجزاء أو شراً. وهو أصل متفق عليه في الجملة. وذلك ضربان:

أحدهما: المصائب النازلة في نفسه وأهله وولده وعرضه، فإنه إن كانت باكتسابٍ[4]

---

(١) في روح المعاني في تفسير الآية أن عبد الله بن عبد الله بن أبي سأل الرسول عليه الصلاة والسلام أن يستغفر لأبيه ففعل فنزل ﴿استغفر لهم أو لا تستغفر لهم أن تستغفر لهم﴾ الآية فقال عليه السلام: لأزيدن على السبعين فنزل ﴿سواء عليهم استغفرت لهم﴾ الآية وقال المفسران هذا هو الصحيح المعول عليه ومقابله أنها في عامة المنافقين ولم ينقلوا فيما يتعلق بابن أبي قول الرسول لأستغفرن لك ما لم أنه عنك. إنما ذكروها فيما يتعلق بأبي طالب لما سمع كلام أبي جهل ومن معه في مرض الوفاة، ولم يسمع منه ﷺ نصحه له. وبقي على دين الجاهلية، فنزلت الآية ﴿ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين﴾ وعزاه الألوسي للبخاري ومسلم وكثير من الأئمة وهو الصحيح خلافاً لما في بعض الروايات أنها نزلت في أبويه عليه السلام. وبهذا تعلم ما في كلام المؤلف في الآية الأولى والحديث.

(٢) أخرجه المناوي في كنوز الحقائق عن البزار.

(٣) ليس محل نزاع، ولكنه جاء به لتوسيع المجال في الإشكال. وأنها لكونها مشروعة جازت فيها النيابة، فأذن كل ما كان مشروعاً تجوز فيه النيابة، ومنه العبادات. ولا يخفى عنك أن أهم شيء في هذا الوجه ما يتعلق بالجهاد من جهة كونه عبادة. وأما مجرد مشروعيته التي جاء بها ليجعلها كعلة للقياس فهي ضعيفة.

(٤) أي اكتساب الغير. وقوله (بغير اكتساب) أي بأن كانت من الله محضاً.

كُفِّر بها من سيئاته، وأخذ بها من أجر غيره، وحَمَل غيرُه وزرَه، ولم يعمل بذلك[١]، فضلاً عن أن يجد ألمه، كما في حديث أبي هريرة رضي الله عنه في المفلس يوم القيامة[٢]. وإن كانت بغير اكتسابٍ فهي كفارات فقط، أو كفارات وأجور. وكما جاء فيمن «غَرَسَ غَرْساً أو زَرَع زرعاً يأكلُ منه إنسانٌ أو حيوانٌ أنَّه له أجر[٣]» وفيمن «ارتبَطَ فَرَساً في سبيلِ اللهِ فأكلَ في مَرْجٍ أو رَوْضَةٍ، أو شرِب في نهرٍ أو استنَّ شرَفاً أو شرَفين، ولم يُرِد أن يكون ذلك فهي له حسنات»[٤] وسائر ما جاء في هذا المعنى.

والضرب الثاني: النيات التي تتجاوز الأعمال كما جاء: «أن المرءَ يُكتبُ له قِيامُ الليل أو الجهادُ إذا حبسَه عنهُ عُذرٌ»[٥] وكذلك سائر الأعمال، حتى قال عليه الصلاة والسلام في المتمنِّي أن يكون له مالٌ يعمل به مثلَ عمل فلان: «فهُما في الأجْرِ سَواءٌ» وفي الآخر: «فهُما في الوِزرِ سَواءٌ»[٦] وحديث: «مَن همَّ بحسنةٍ فلم يعملها كتبَتْ له حسنةٌ»[٧] «والمُسْلِمان يَلْتَقيانِ بسَيْفَيْهما» الحديث[٨]! إلى غير ذلك من الأدلة الدالة على عدّ المكلف

(١) لعل الأصل (وإن لم يعلم بذلك) ليلتئم مع قوله (فضلاً عن أن يجد ألمه).

(٢) عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «أتدرون من المفلس؟ قالوا: المفلس فينا من لا درهم له ولا متاع. فقال: «إن المفلس من أمتي من يأتي يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة، ويأتي قد شتم هذا، وقذف هذا، وأكل مال هذا، وسفك دم هذا، وضرب هذا. فيعطي هذا من حسناته. وهذا من حسناته. فإن فنيت حسناته قبل أن يقضي ما عليه أخذ من خطاياهم فطرحت عليه، ثم طرح في النار» رواه مسلم والترمذي وغيرهما ـ (ترغيب).

(٣) (تقدم ج ١ ـ ص ٢١٢).

(٤) لعلها رواية بالمعنى. وإلا. فما تقدم له في الفصل الثاني من المسألة الخامسة يقتضي أن قوله (ولم يرد ذلك) راجع إلى خصوص الشرب، نعم إن ذلك هو مناط الأشكال، لأنه لو قصد شيئاً من ذلك لم يكن فيه ما يعترض به هنا.

(٥) روى مالك وأبو داود والنسائي عن رسول الله ﷺ «ما من امرىء تكون له صلاة بليل فيغلبه عليها نوم إلا كتب له أجر صلاته، وكان نومه عليه صدقة» وروى مسلم عن جابر «إن بالمدينة لرجالاً ما سرتم مسيراً ولا قطعتم وادياً إلا كانوا معكم، حبسهم المرض» مثله بخلاف يسير في بعض لفظه. وفي رواية أخرى لمسلم عن وكيع ذكر فيها «إلا شركوكم في الأجر».

(٦) أخرجه في الترغيب عن ابن ماجة. وفيه رواية أخرى عن أحمد والترمذي بلفظ «فأجرهما سواء ووزرهما سواء».

(٧) جزء من حديث رواه الشيخان.

(٨) «إذا التقى المسلمان بسيفيهما فقتل أحدهما صاحبه فالقاتل والمقتول في النار» قيل يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال «إنه كان حريصاً على قتل صاحبه» أخرجه في الجامع الصغير عن أحمد والشيخين وأبي داود والنسائي.

بمجرد النية كالعامل نفسه في الأجر والوزر. فإذا كان كالعامل وليس بعامل ولا عمل عنه غيرُه، فأولى[١] أن يكون كالعامل إذا استناب غيرَه على العمل.

فالجواب: أن هذه الأشياء وإن كان منها ما قال بعض العلماء فيه بصحة النيابة، فإن للنظر فيها متسعاً.

أما قاعدة الصدقة عن الغير وإن عددناها عبادة، فليست من هذا الباب؛ فإن كلامنا في نيابة في عبادة من حيث هي تقربٌ إلى الله تعالى وتوجهٌ إليه. والصدقة عن الغير من باب التصرفات المالية. ولا كلام فيها.

وأما قاعدة الدعاء فظاهرٌ أنه ليس في الدعاء نيابة؛ لأنه شفاعة للغير فليس من هذا الباب.

وأما قاعدة النيابة في الأعمال البدنية والمالية فإنها مصالح معقولة المعنى، لا يشترط فيها ـ من حيث هي كذلك ـ نية، بل المنوب عنه إن نوى القربة فيما له سبب فيه فله أجر ذلك، فإن العبادة منه صدرت لا من النائب. والنيابة على مجرد التفرقة أمر خارج عن نفس التقرب بإخراج المال. والجهاد وإن كان من الأعمال المعدودة في العبادات، فهي في الحقيقة معقولة المعنى، كسائر فروض الكفايات التي هي مصالح للدنيا، لكن لا يحصل لصاحبها الأجر الأخروي إلا إذا قصد وجه الله تعالى وإعلاء كلمة الله. فإن قصد الدنيا فذلك حظه، مع أن المصلحة الجهادية قائمة، كقاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والجهاد شعبة منها. على أن من أهل العلم من كره النيابة في الجهاد بالجعل، لما فيه من تعريض النفس للهلكة في عرض من أعراض الدنيا. ولو فرض هنا قصد التقرب بالعمل لم يصح فيه من تلك الجهة نيابة أصلاً. فهذا الأصل لا اعتراض به أيضاً.

وأما قاعدة المصائب النازلة فليست من باب النيابة في التعبد. وإنما الأجر والكفارة في مقابلة ما نيل منه، لا لأمر خارج عن ذلك. وكون حسنات الظالم تعطي المظلوم، أو سيئات المظلوم تطرح على الظالم، فمن باب الغرامات، فهي معاوضات؛ لأن الأعواض الأخروية إنما تكون في الأجور والأوزار، إذ لا دينار هناك ولا درهم، وقد فات القضاء في الدنيا.

---

(١) أي لأن النية حينئذ حاصلة وقد حصل المنوي بالفعل وإن كان من غيره. وهذا ظاهر إذا رجعنا قوله (فإذا كان كالعامل الخ) إلى الضرب الثاني فقط. إلا أنه لا يكون قد عمل للأول نتيجة. ولا بين وجه الاستدلال به. أما إذا رجعناه للضربين فيكون قد رتب على الأول أيضاً نتيجته لكن السياق في ذكره للأعمال في الثاني يشهد للتقرير الأول.

ومسألة الغرس والزرع من باب المصائب في المال، ومن باب الإحسان به إن كان باختيار مالكه.

ومسألة العاجز عن الأعمال راجعة إلى الجزاء على الأعمال المختصة بالعامل بلا نيابة، إذ عد في الجزاء ـ بسبب نيته ـ كمن عمل، تفضلاً من الله تعالى، مع أن الأحكام إنما تجري في الدنيا على الظاهر، ولذلك يقال فيمن عجز عن عبادة واجبة وفي نيته أن لو قدر عليها لعملها إن له أجر من عملها، مع أن ذلك لا يسقط القضاء عنه فيما بينه وبين الله إن كانت العبادة مما يقضى. كما أنه لو تمنى[1] أن يقتل مسلماً أو يسرق أو يفعل شراً إلا أنه لم يقدر، كان له وزر من عمل، ولا يعد في الدنيا كمن عمل، حتى يجب عليه ما يجب على الفاعل حقيقة. فليست من النيابة في شيء. وإن فرضت النيابة فالنائب هو المكتسب، فعمله عليه أوْ له. فهذه القواعد لا تنقض ما تأصل.

ونرجع إلى ما ذكر أول السؤال، فإنه عمدة من خالف في المسألة.

فحديث تعذيب الميت ببكاء الحي ظاهرٌ حمله على عادة العرب في تحريض المريض ـ إذا ظن الموت ـ أهله على البكاء عليه. وأما من سن سنة، وحديث ابن آدم الأول، وحديث انقطاع العمل إلا من ثلاث، وما أشبه ذلك، فإن الجزاء فيها راجع إلى عمل المأجور أو الموزور، لأنه الذي تسبب فيه أوّلاً. فعلى جريان سببه تجري المسببات، والكفل الراجع إلى المتسبب ناشىء عن عمله، لا عن عمل المتسبب الثاني. وإلى هذا المعنى يرجع قوله تعالى: ﴿والذين آمنوا واتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّاتهم﴾ [الطور: ٢١] الآية: لأن ولده كسب من كسبه، فما جرى عليه من خير فكأنه منسوب إلى الأب. وبذلك فسر قوله تعالى: ﴿ما أغنى عنه ماله وما كَسَب﴾ [المسد: ٢] أن ولده من كسبه، فلا غرو أن يرجع إلى منزلته وتقر عينه به[2] كما تقر عينه بسائر أعماله الصالحة. وذلك قوله تعالى: ﴿وما أَلَتْناهم مِن عملهم مِن شيء﴾ [الطور: ٢١].

وإنما يشكل من كل ما أورد ما بقي من الأحاديث؛ فإنها كالنص في معارضة القاعدة المستدل عليها؛ وبسببها وقع الخلاف فيما نص فيها خاصة ـ وذلك الصيام والحج ـ وأما النذر فإنما كان صياماً فيرجع إلى الصيام.

والذي يجاب به فيها أمور:

---

(١) أي عزم وصمم، ولكنه فاته غرضه بأمر خارج عن إرادته.

(٢) لكن يبقى التوفيق بينه وبين آية ﴿وأن ليس للإنسان إلا ما سعى﴾ فإن الذرية حازت منزلة عالية لم تستحقها بسعيها وإنما جاءت بسعي الآباء.

أحدها: أن الأحاديث فيها مضطربة، نبه البخاري ومسلم على اضطرابها، فانظره في الإكمال. وهو مما يضعف الاحتجاج بها إذا لم تعارض أصلاً قطعياً فكيف إذا عارضته. وأيضاً فإن الطحاوي قال في حديث: «مَن ماتَ وعليه صومٌ صامَ عنه وليُّه»[١] إنه لم يرو إلا من طريق عائشة. وقد تركته فلم تعمل به وأفتت بخلافه. وقال في حديث التي ماتت وعليها نذر إنه لا يرويه إلا ابن عباس وقد خالفه وأفتى بأنه لا يصوم أحد عن أحد.

والثاني: أن الناس على أقوال في هذه الأحاديث: منهم من قبل ما صح منها بإطلاق، كأحمد بن حنبل؛ ومنهم من قال ببعضها فأجاز ذلك في الحج دون الصيام، وهو مذهب الشافعي، ومنهم من منع بإطلاق، كمالك بن أنس. فأنت ترى بعضهم لم يأخذ ببعض الأحاديث وإن صح. وذلك دليل على ضعف الأخذ بها في النظر. ويدل على ذلك أنهم اتفقوا في الصلاة على ما حكاه ابن العربي، وإن كان ذلك لازماً في الحج لمكان ركعتي الطواف، لأنهما تبع. ويجوز في التبع ما لا يجوز في غيره؛ كبيع الشجرة بثمرة قد أبِّرت، وبيع العبد بماله، واتفقوا على المنع في الأعمال القلبية.

والثالث: أن من العلماء من تأول الأحاديث على وجه يوجب ترك اعتبارها مطلقاً، وذلك أنه قال: سبيل الأنبياء صلوات الله عليهم أن لا يمنعوا أحداً من فعل الخير، يريد أنهم سئلوا عن القضاء في الحج والصوم، فأنفذوا ما سئلوا فيه من جهة كونه خيراً، لا من جهة أنه جازٍ عن المنوب عنه[٢]. وقال هذا القائل: لا يعمل أحد عن أحد شيئاً، فإن عمله فهو لنفسه، كما قال تعالى: ﴿وأنْ ليْسَ للإنْسانِ إلَّا ما سعَى﴾ [النجم: ٣٩].

والرابع: أنه يحتمل أن تكون هذه الأحاديث خاصة بمن كان لـه تسبب في تلك الأعمال، كما إذا أمر بأن يحج عنه، أو أوصى بذلك، أو كان له فيه سعي حتى يكون موافقاً لقوله تعالى: ﴿وأن ليس للإنسان إلا ما سعى﴾ [النجم: ٣٩] وهو قول بعض العلماء.

والخامس: أن قوله: «صام عنه وليه» محمول على ما تصح فيه النيابة، وهو الصدقة، مجازاً، لأن القضاء تارة يكون بمثل المقضى، وتارة بما يقوم مقامه عند تعذره. وذلك في الصيام الإطعام، وفي الحج النفقة عمن يحج عنه، أو ما أشبه ذلك.

والسادس: أن هذه الأحاديث ـ على قلتها ـ مُعارِضةٌ لأصل ثابت في الشريعة قطعي،

---

(١) تقدم (ج ٢ ـ ص ٢٣٢).

(٢) لكن هذا يبعده قوله عليه الصلاة والسلام «أرأيت لو كان على أبيك دين ـ إلى أن قال: فدين الله أحق أن يقضى».

ولم تبلغ مبلغ التواتر اللفظي ولا المعنوي، فلا يعارض الظنُّ القطع؛ كما تقرر أن خبر الواحد لا يعمل به إلا إذا لم يعارضه أصل قطعي. وهو أصل مالك بن أنس وأبي حنيفة. وهذا الوجه هو نكتة الموضع، وهو المقصود فيه، وما سواه من الأجوبة تضعيف لمقتضى التمسك بتلك الأحاديث. وقد وضح مأخذ هذا الأصل الحسن. وبالله التوفيق.

فصل

ويبقى النظر في مسألة لها تعلق بهذا الموضع، وهي مسألة هبة الثواب وفيها نظر.

فللمانع أن يمنع ذلك من وجهين:

أحدهما: أن الهبة إنما صحت في الشريعة في شيء مخصوص، وهو المال. وأما في ثواب الأعمال فلا. وإذا لم يكن لها دليل فلا يصح القول بها.

والثاني: أن الثواب والعقاب من جهة وضع الشارع كالمسببات بالنسبة إلى الأسباب، وقد نطق بذلك القرآن كقوله تعالى: ﴿تِلْكَ حدودُ اللهِ ومَن يُطِع الله ورسولَه يدْخِلْهُ جنَّاتٍ﴾ [النساء: ١٣] ثم قال: ﴿ومَن يَعْصِ الله ورسولَه ويتعدَّ حدودَه يُدخلْه ناراً خالداً فيها﴾ [النساء: ١٤] وقوله: ﴿جزاءًبما كانوا يعملون﴾ [الواقعة: ٢٤] ﴿ادخلوا الجنَّة بما كنتم تعملون﴾ [النحل: ٣٢] وهو كثير. وهذا أيضاً كالتوابع بالنسبة إلى المتبوعات، كاستباحة الإنتفاع بالمبيع مع عقد البيع، واستباحة البضع مع عقد النكاح، فلا خيرة للمكلف فيه. هذا مع أنه مجرد تفضل من الله تعالى على العامل. وإذا كان كذلك اقتضى أن الثواب والعقاب ليس للعامل فيه نظر ولا اختيار، ولا في يده منه شيء. فإذاً لا يصح فيه تصرف؛ لأن التصرف من توابع المِلك الإختياري، وليس في الجزاء ذلك. فلا يصح للعامل تصرف فيما لا يملك، كما لا يصح لغيره.

وللمجيز أن يستدل أيضاً من وجهين:

أحدهما: أن أدلته من الشرع هي الأدلة على جواز الهبة في الأموال وتوابعها، إما أن تدخل تحت عمومها أو إطلاقها، وإما بالقياس عليها؛ لأن كل واحد من المال والثواب عوضٌ مقدّر. فكما جاز في أحدهما جاز في الآخر. وقد تقدم في الصدقة عن الغير أنها هبة الثواب[1]، لا يصح فيها غير ذلك. فإذا كان كذلك صح وجود الدليل، فلم يبق للمنع وجه.

---

(١) أين هذا؟ فالذي تقدم أنها من باب التصرف المالي فكأنه أعطى المال للمتصدق عليه، وناب عنه في صرفه فقط، فقد ملكه المال نفسه، والثواب شيء آخر.

والثاني: أن كون الجزاء مع الأعمال كالمسببات مع الأسباب، وكالتوابع مع المتبوعات، يقضي بصحة الملك لهذا العامل؛ كما يصح في الأمور الدنيوية. وإذا ثبت الملك صح التصرف بالهبة.

لا يقال: أن الثواب لا يملك كما يملك المال؛ لأنه إما أن يكون في الدار الآخرة فقط، وهو النعيم الحاصل هنالك والآن لم يملك منه شيئاً؛ وإما أن يملك هنا منه شيئاً حسبما اقتضاه قوله تعالى: ﴿مَن عَمِلَ صالِحاً مِن ذَكَرٍ أو أنثى وَهُو مُؤمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّه حياةً طيِّبةً﴾ [النحل: ٩٧] الآية، فذلك بمعنى[١] الجزاء في الآخرة، أي أنه ينال في الدنيا طيب عيش من غير كدر مؤثر في طيب عيشه، كما ينال في الآخرة أيضاً النعيم الدائم؛ فليس له أمر يملكه الآن حتى تصح هبته. وإنما ذلك في الأموال التي يصح حوزها وملكها الآن.

لأنا نقول: هو وإن لم يملك نفس الجزاء، فقد كتب له في غالب الظن عند الله تعالى، واستقر له ملكاً بالتمليك، وإن لم يحزه الآن. ولا يلزم من الملك الحوز. وإذا صح مثل هذا في المال، وصح التصرف فيه بالهبة وغيرها، صح فيما نحن فيه؛ فقد يقول القائل: ما ورثته من فلان فقد وهبته لفلان؛ ويقول: إن اشترى لي وكيلي عبداً فهو حر أو هبة لأخي، وما أشبه ذلك، وإن لم يحصل شيء من ذلك في حوزه؛ وكما يصح هذا التصرف فيما بيد الوكيل فعلُه وإن لم يعلم به الموكل، فضلاً عن أن يحوزه من يد الوكيل، يصح أيضاً التصرف بمثله فيما هو بيد الله الذي هو على كل شيء وكيل. فقد وضح إذاً مغزى النظر في هبة الثواب. والله الموفق للصواب.

المسألة الثامنة:

من مقصود الشارع في الأعمال[٢] دوام المكلف عليها. والدليل على ذلك واضح؛ كقوله تعالى: ﴿إلاّ المصلّينَ الذينَ هم على صلاتِهم دائمون﴾ [المعارج: ٢٢] وقوله: ﴿يقيمُون الصّلاة﴾ [النمل: ٣] وإقامُ الصلاة بمعنى الدوام عليها؛ بهذا فسرت الإقامة حيث ذكرت مضافة إلى الصلاة، وجاء هذا كله في معرض المدح، وهو دليل على قصد الشارع إليه، وجاء الأمر به صريحاً في مواضع كثيرة؛ كقوله: ﴿وأقيمُوا الصلاةَ وآتُوا الزَّكاةَ﴾ [المزمل: ٢٠] وفي الحديث: «أحبُّ العمل إلى الله ما داوَمَ عليه صاحبُه وإنْ قَلّ»[٣]

---

(١) أي من بابه، وشبيه به.

(٢) أي أعمال العبادات التي تتكرر أسبابها، أما زكاة وجبت هذا العام لحصول النصاب ولم يحصل في العام بعده فلا. وهكذا يقال في غيرها فهو ظاهر في العبادات المذكورة.

(٣) رواه في التيسير (أحب الأعمال إلى الله تعالى ما دام وإن قل) عن الستة وهو جزء من حديث طويل.

وقال: «خُذُوا من العَمَل ما تُطيقون فإنَّ الله لن يملّ حتى تَملوا»[١] «وكان عليه الصلاة والسلام إذا عمِل عمَلاً أثبته» «وكان عمله دِيمَة». وأيضاً فإن في توقيت الشارع وظائف العبادات، من مفروضات ومسنونات ومستحبات، في أوقات معلومة الأسباب ظاهرة ولغير أسباب، ما يكفي في حصول القطع بقصد الشارع إلى إدامة الأعمال. وقد قيل في قوله تعالى في الذين ترهّبوا: ﴿فما رَعَوْها حقَّ رعايتها﴾ [الحديد: ٢٧] إن عدم مراعاتهم لها هو تركها بعد الدخول فيها والإستمرار.

فصل

فمن هنا يؤخذ حكم ما ألزمه الصوفية أنفسهم من الأوراد في الأوقات، وأمروا بالمحافظة عليها بإطلاق؛ لكنهم قاموا بأمور لا يقوم بها غيرهم. فالمكلف إذا أراد الدخول في عمل غير واجب، فمن حقه أن لا ينظر إلى سهولة الدخول فيه ابتداء حتى ينظر في مآله فيه، وهل يقدر على الوفاء به طول عمره أم لا؟ فإن المشقة التي تدخل على المكلف من وجهين: أحدهما؛ من جهة شدة التكليف في نفسه، بكثرته أو ثقله في نفسه. والثاني: من جهة المداومة عليه وإن كان في نفسه خفيفاً.

وحسبك من ذلك الصلاة، فإنها من جهة حقيقتها خفيفة، فإذا انضم إليها معنى المداومة ثقلت. والشاهد لذلك قوله تعالى: ﴿واسْتَعِينوا بالصَّبْرِ والصَّلاةِ وإنها لكبيرةٌ إلّا على الخاشعين﴾ [البقرة: ٤٥] فجعلها كبيرة، حتى قرنَ بها الأمر بالصبر، واستثنى الخاشعين فلم تكن عليهم كبيرة، لأجل ما وصفهم به من الخوف الذي هو سائق، والرجاء الذي هو حادٍ. وذلك ما تضمنه قوله: ﴿الذين يظُنونَ أنهم مَلاقُو رَبِّهِم﴾ [البقرة: ٤٦] الآية. فإن الخوف والرجاء يسهلان الصعب؛ فإن الخائف من الأسد يسهل عليه تعب الفرار، والراجي لنيل مرغوبه يقصر عليه الطويل من المسافة. ولأجل الدخول في الفعل على قصد الاستمرار، وضعت التكاليف على التوسط، وأسقط الحرج. ونهى عن التشديد. وقد قال عليه الصلاة والسلام: «إنَّ هذا الدِّينَ مَتينٌ فأَوْغِل فيه برفقٍ. ولا تبغِّض إلى نفسك عبادةَ الله، فإن المنبَتَّ لا أرْضاً قطع ولا ظهراً أبقى»[٢] وقال: «مَن يُشادَّ هذا الدينَ يَغْلِبْه»[٣] وهذا يشمل التشديد بالدوام، كما يشمل التشديد بأنفس الأعمال والأدلة على هذا المعنى كثيرة.

---

(١) تقدم (ج ١ ـ ص ٣٤٣).
(٢) تقدم (ج ٢ ـ ص ١٣٨).
(٣) تقدم (ج ٢ ـ ص ١٤٥).

المسألة التاسعة:

الشريعة بحسب المكلفين كليةٌ عامةٌ؛ بمعنى أنه لا يختص بالخطاب بحكم من أحكامها الطلبية[١] بعضٌ دون بعض، ولا يحاشى من الدخول تحت أحكامها مكلفٌ ألبتة.

والدليل على ذلك ـ مع أنه واضح ـ أمور:

أحدها: النصوص المتضافرة؛ كقوله تعالى: ﴿وما أرْسَلْناكَ إلا كافَّةً للناسِ بَشيراً ونَذيراً﴾[٢] [سبإ: ٢٨] وقوله: ﴿قُل يا أيُّها النّاسُ إنّي رسولُ الله إليكم جميعاً﴾ [الأعراف: ١٥٨] وقوله عليه الصلاة والسلام: «بُعِثْتُ إلى الأحْمَرِ والأسْوَد»[٣] وأشباه هذه النصوص، مما يدل على أن البعثة عامة لا خاصة؛ ولو كان بعض الناس مختصاً بما لم يخص به غيره[٤]، لم يكن مرسلاً للناس جميعاً؛ إذ يصدق على من لم يكلف بذلك الحكم الخاص أنه لم يرسل إليه به، فلا يكون مرسلاً[٥] بذلك الحكم الخاص إلى الناس جميعاً. وذلك باطل. فما أدى إليه مثله. بخلاف الصبيان والمجانين ونحوهم ممن ليس بمكلف، فإنه لم يرسل إليه بإطلاق، ولا هو داخل تحت الناس المذكورين في القرآن، فلا اعتراض به. وما تعلق بأفعالهم من الأحكام المنسوبة إلى خطاب الوضع فظاهرٌ الأمر فيه[٦].

والثاني: أن الأحكام إذا كانت موضوعة لمصالح العباد، فالعباد بالنسبة إلى ما

---

(١) تغليب على الإباحة. وإلا فهي حكم شرعي لا اختصاص فيه أيضاً. ويبقى الكلام فيما يقابل الطلبية، وهو الوضعية. ولا يظهر أنه يقصد الاحتراز عنها، إذ كون الزوال سبباً في وجوب الظهر عام لا يختص به مكلف دون آخر ما دام شرط التكليف موجوداً. ومثله يقال في بقيتها. تراجع المسألة الأولى في خطاب الوضع.

(٢) لأن المعنى على المشهور وما أرسلناك بهذه الشريعة إلا للناس كافة، فالشريعة مأمور بتبليغها للناس كافة. وفي آية ﴿يأيها الرسول بلغ ما أنزل إليك﴾ دلالة على وجوب تبليغ جميع الشريعة. فالجمع بين الآيتين يقتضي المطلوب في المسألة. أما الآيات هنا وحدها فربما يتوقف في إفادتها للمطلوب، لأنه ما المانع من أن يكون مرسلاً لجميع الناس ولكن على توزيع المرسل به، فيكون البعض للبعض، وهذا إنما يمنع منه وجوب تبليغ جميع المرسل به للجميع، وإنما يؤخذ من الآيتين كما أشرنا إليه، فتأمل. وقد يقال إن حذف المعمول يؤذن بالعموم، والمعمول هو قولنا (بهذه الشريعة) فتكفي كل واحدة من هذه الآيات هنا في إفادة المطلوب.

(٣) (أعطيت خمساً لم يعطهن أحد من الأنبياء قبلي: كان كل نبي يبعث لأمته خاصة وبعثت إلى الأحمر والأسود الخ) أخرجه الشيخان والنسائي.

(٤) أي بما لم يخاطب به غيره. أما تعبيره ففيه نبو عن الغرض.

(٥) بالتأمل نراه يدخل في الدليل عموم المتعلق، وهو ما أشرنا إليه بقولنا (بهذه الشريعة) فدليله متوقف على هذا، إذ مجرد كون المرسل إليهم الناس جميعاً لا يكفي إلا بمراعاة العموم أيضاً فيما هو مرسل به.

(٦) أي ثما فيه من الأحكام الطلبية متوجه إلى أوليائهم.

تقتضيه من المصالح مرآة[١]؛ فلو وضعت على الخصوص لم تكن موضوعة لمصالح العباد بإطلاق، لكنها كذلك حسبما تقدم في موضعه. فثبت أن أحكامها على العموم لا على الخصوص. وإنما يستثنى من هذا ما كان اختصاصاً برسول الله ﷺ؛ كقوله: ﴿وامْرأةً مؤمِنةً إن وَهبتْ نفسَها للنَّبيِّ﴾ [الأحزاب: ٥٠] إلى قوله: ﴿خالِصةً لكَ مِن دُونِ المؤْمنين﴾ [الأحزاب: ٥٠] وقوله: ﴿تُرْجي مَن تشاءُ منهُنّ﴾ [الأحزاب: ٥١] الآية! وما أشبه ذلك مما ثبت فيه الاختصاص به بالدليل، ويرجع إلى هذا ما خصّ هو به بعض أصحابه، كشهادة خزيمة. فإنه راجع إليه[٢] عليه الصلاة والسلام، أو غير راجع إليه؛ كاختصاص[٣] أبي بردة بن نيار بالتضحية بالعناق الجذَعة، وخصه بذلك بقوله: «ولن تجزىءَ عن أحدٍ بعدَك»[٤] بهذا لا نظر فيه؛ إذ هو راجع إلى جهة رسول الله ﷺ، ولأجله وقع النص على الاختصاص في مواضعه[٥]، إعلاماً بأن الأحكام الشرعية خارجة عن قانون الاختصاص.

والثالث: إجماع العلماء المتقدمين على ذلك، من الصحابة والتابعين ومن بعدهم. ولذلك صيروا أفعال رسول الله ﷺ حجة للجميع في أمثالها، وحاولوا فيما وقع من الأحكام على قضايا معينة وليس لها صيغ عامة، أن تجري على العموم، إما بالقياس، أو بالرد إلى الصيغة أن تجري على العموم المعنوي، أو غير ذلك من المحاولات، بحيث لا يكون الحكم على الخصوص في النازلة الأولى مختصاً به. وقد قال تعالى: ﴿فلما قضى زيدٌ منها وطراً زوّجْناكَها لِكَي لا يكون على المؤمنين حرجٌ﴾ [الأحزاب: ٣٧] الآية! فقرر الحكم في مخصوص ليكون[٦] عاماً في الناس. وتقرر صحة الإجماع لا يحتاج إلى مزيد، لوضوحه عند من زاول أحكام الشريعة.

---

(١) أي تنطبع فيهم هذه المصالح على السواء، لأنهم مطبوعون بطابع النوع الإنساني المتحد في حاجياته وضرورياته وما يكملها.

(٢) لأنه لما شهد للرسول عليه الصلاة والسلام في حادثة الأعرابي في البيع وكان مستنده في الشهادة الإيمان بصدقه ﷺ فيما يبلغه عن ربه، فلأن يكون صادقاً في هذه الشؤون الصغيرة من باب أولى. فاختصاص حذيفة في هذا رجوع إلى اختصاص الرسول عليه السلام بقبول شهادة واحد له في هذا العقد وصحته. يراجع أعلام الموقعين في هذا وبيانه أن خزيمة تنبه لهذه الحكمة قبل أن يتفطن إليها غيره من الصحابة الحاضرين.

(٣) راجع أعلام الموقعين لتقف على الحكمة فيه.

(٤) أخرجه في التيسير عن الخمسة.

(٥) وهي الآية والحديثان. والنص على التخصيص نفسه دليل على أن سائر الشريعة ـ مما لم ينص فيه على التخصيص ـ عام.

(٦) إلا أن في الآية النص على أن هذا الخاص أساس لحكم شرعي عام. فالآية وإن كانت صيغتها خاصة لا =

والرابع: أنه لو جاز خطاب البعض ببعض الأحكام حتى يخص بالخروج عنه بعض الناس، لجاز مثل ذلك في قواعد الإسلام أن لا يخاطب بها بعض من كملت فيه شروط التكليف بها. وكذلك في الإيمان الذي هو رأس الأمر. وهذا باطل بإجماع. فما لزم عنه مثله. ولا أعني بذلك[١] ما كان نحو الولايات وأشباهها من القضاء والإمامة، والشهادة والفتيا في النوازل، والعرافة والنقابة، والكتابة والتعليم للعلوم وغيرها، فإن هذه الأشياء راجعة إلى النظر في شرط التكليف بها؛ وجامع الشروط في التكليف القدرة على المكلف به. فالقادر على القيام بهذه الوظائف مكلف بها على الإطلاق والعموم. ومن لا يقدر على ذلك سقط التكليف عنه بإطلاق، كالأطفال والمجانين بالنسبة إلى الطهارة والصلاة ونحوها. فالتكليف عام لا خاص من جهة القدرة أو عدمها، لا من جهة أخرى، بناء على منع التكليف بما لا يطاق. وكذلك الأمر في كل ما كان مُوهماً للخطاب الخاص، كمراتب[٢] الإيغال في الأعمال، ومراتب الاحتياط على الدين وغير ذلك.

فصل

وهذا الأصل يتضمن فوائد عظيمة.

منها: أنه يعطي قوة عظيمة في إثبات القياس على منكريه، من جهة أن الخطاب الخاص ببعض الناس والحكم الخاص كان واقعاً في زمن رسول الله ﷺ كثيراً، ولم يؤت فيها بدليل عام يعم أمثالها من الوقائع. فلا يصح مع العلم بأن الشريعة موضوعة على العموم والإطلاق ـ إلا أن يكون الخصوص الواقع غير مراد؛ وليس في القضية لفظ يستند إليه في إلحاق غير المذكور بالمذكور، فأرشدنا ذلك إلى أنه لا بد في كل واقعة وقعت إذ ذاك أن يلحق بها ما في معناها، وهو معنى القياس؛ وتأيد بعمل الصحابة رضي الله عنهم، فانشرح الصدر لقبوله. ولعل هذا يبسط في كتاب الأدلة بعد هذا إن شاء الله.

= عامة، إلا أنها أعقبت بالنص على ما يفيد العموم، حتى تستفاد الحكمة فيما حصل، ولا يتوهم أنها خصوصية.

(١) أي ولا أعني بذلك خروج ما كان موهماً لتخصيص الخطابات، كالولايات الخ، فإنها داخلة في القاعدة. وهو أنها مكلف بها كل من توفر فيه شروط التكليف بها، كغيرها من سائر التكاليف. فالزكاة مثلاً مكلف بها على العموم، ولكن مع مراعاة النصاب مثلاً وسائر الشروط، كذلك الولايات وفروض الكفايات المتوقفة على شروط. فتعتبر عامة بهذا المعنى. ولو قال (ولا يخرج عن ذلك ما كان الخ) لكان أوضح.

(٢) تقدم له أن الناس في ذلك على ضربين: مسقط لحظوظه، وآخذ لها على وجهها الشرعي. أي فليس الأول مخاطباً بما لم يخاطب به الثاني، حتى يعد من باب تخصيص الخطاب في الشريعة.

ومنها: أن كثيراً ممن لم يتحقق بفهم مقاصد الشريعة يظن أن الصوفية جرت على طريقة غير طريقة الجمهور، وأنهم امتازوا بأحكام غير الأحكام المبثوثة في الشريعة، مستدلين على ذلك بأمور من أقوالهم وأفعالهم، ويرشحون ذلك بما يحكى عن بعضهم: أنه سئل عما يجب في زكاة كذا، فقال: على مذهبنا أو على مذهبكم؟ ثم قال: أما على مذهبنا فالكل لله، وأما على مذهبكم فكذا وكذا. وعند ذلك افترق الناس فيهم، فمن مصدق بهذا الظاهر، مصرح بأن الصوفية اختصت بشريعة خاصة هي أعلى مما بث في الجمهور، ومن مكذب ومشنع، يحمل عليهم، وينسبهم إلى الخروج عن الطريقة المثلى، والمخالفة للسنة. وكلا الفريقين في طرف، وكل مكلف داخل تحت أحكام الشريعة المبثوثة في الخلق، كما تبين آنفاً؛ ولكن روح المسألة الفقه في الشريعة[1] حتى يتبين ذلك. والله المستعان.

ومن ذلك: أن كثيراً يتوهمون أن الصوفية أبيح لهم أشياء لم تبح لغيرهم؛ لأنهم ترقوا عن رتبة العوام المنهمكين في الشهوات، إلى رتبة الملائكة الذين سلبوا الاتصاف بطلبها والميل إليها، فاستجازوا لمن ارتسم في طريقتهم إباحة بعض الممنوعات في الشرع بناء على اختصاصهم عن الجمهور. فقد ذكر نحو هذا في سماع الغناء وإن قلنا بالنهي عنه، كما أن من الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام من استباح شرب الخمر بناء على قصد التداوي بها، واستجلاب النشاط في الطاعة، لا على قصد التلهي وهذا باب فتحته الزنادقة بقولهم: إن التكليف خاص بالعوام ساقط عن الخواص. وأصل هذا كله إهمال النظر في الأصل المتقدم. فليُعتن به. وبالله التوفيق.

المسألة العاشرة:

كما أن الأحكام والتكليفات عامة في جميع المكلفين، على حسب ما كانت بالنسبة إلى رسول الله ﷺ إلا ما خُص به، كذلك المزايا والمناقب. فما من مزية أُعطيها رسول الله ﷺ ـ سوى ما وقع استثناؤه ـ إلا وقد أعطيت أمته منها أنموذجاً. فهي عامة كعموم التكاليف. بل قد زعم ابن العربي أن سنة الله جرت أنه إذ أعطى الله نبياً شيئاً أعطى أمته منه، وأشركهم معه فيه. ثم ذكر من ذلك أمثلة.

وما قاله يظهر في هذه الملة بالاستقراء.

---

(١) وما تقدم له في مراتب الإيغال في الأعمال وأن الناس على ضربين، فيه فقه المسألة، وأنهم كغيرهم داخلون تحت أحكام الشريعة المبثوثة في الخلق.

أما أولاً: فالوراثة العامة في الاستخلاف على الأحكام المستنبطة، وقد كان من الجائز أن تُتعبد الأمة بالوقوف عند حد من غير استنباط، وكانت تكفي العمومات والإطلاق حسبما قاله الأصوليون؛ ولكن الله منّ على العباد بالخصوصية التي خص بها نبيه عليه الصلاة والسلام، إذ قال تعالى: ﴿لتَحْكمَ بين الناس بما أراكَ الله﴾ [النساء: ١٠٥] وقال في الأمة: ﴿لَعَلِمَهُ الذين يستَنْبِطُونه منهم﴾ [النساء: ٨٣] وهذا واضح فلا يطول به.

وأما ثانياً: فقد ظهر ذلك من مواضع كثيرة، نقتصر منها على ثلاثين وجهاً:

أحدها: الصلاة من الله تعالى، فقال تعالى في النبي عليه الصلاة والسلام: ﴿إن الله وملائكتَه يصلون على النبيِّ﴾ [الأحزاب: ٥٦] الآية، وقال في الأمة: ﴿هوَ الذي يُصلِّي عليكم وملائكتُهُ ليُخْرِجَكم من الظلُماتِ إلى النور﴾ [الأحزاب: ٤٣] الآية، وقال: ﴿أولئك عليهم صلواتٌ من ربِّهم ورحمة﴾ [البقرة: ١٥٧].

والثاني: الإعطاء إلى الإرضاء، قال تعالى في النبي: ﴿ولسوْف يُعطيكَ رَبُّكَ فترْضى﴾ [الضحى: ٥] وقال في الأمة: ﴿ليُدْخِلنَّهُم مُدْخَلاً يَرْضَوْنه﴾ [الحج: ٥٩] وقال: ﴿رضِيَ الله عنهم ورَضُوا عنه﴾ [البينة: ٨].

والثالث: غفران ما تقدم وما تأخر، قال تعالى: ﴿ليغْفِرَ لكَ الله ما تقدّمَ من ذَنْبِكَ وما تأخّر﴾ [الفتح: ٢] وفي الأمة ما روي أن الآية لما نزلت قال الصحابة: هنيئاً مريئاً! فما لنا؟ فنزل: ﴿لِيُدْخِلَ المؤمنينَ والمؤمِناتِ جنّاتٍ تجري مِنْ تحتها الأنهارُ خالِدينَ فيهَا ويكَفِّرَ عنهُم سيِّئاتِهم﴾ [الفتح: ٥] فعمّ ما تقدم وما تأخر. وفي الآية الأولى إتمام النعمة في قوله: ﴿ويتِمَّ نعمتَه علَيْكَ ويهدِيكَ صراطاً مُستقِيماً﴾ [الفتح: ٢] وقال في الأمة: ﴿ما يُرِيدُ الله لِيجعَلَ عليكُمْ مِن حَرَجٍ ولكِنْ يريدُ لِيُطَهِّركُم ولِيُتِمَّ نعمتَهُ عليكُم﴾ [المائدة: ٦] الآية.

وهو الوجه الرابع.

والخامس: الوحي وهو النبوة؛ قال تعالى: ﴿إنا أوحينا إليك﴾ [النساء: ١٦٣] وسائر ما في هذا المعنى ولا يحتاج إلى شاهد، وفي الأمة: «الرؤيا الصالحة جزء[1] من ستة

---

(١) إذا كان معنى الحديث أن الرؤيا كانت له عليه الصلاة والسلام قبل الوحي ستة أشهر، يرى فيها رؤيا صادقة كفلق الصبح، ثم جاء الوحي بعدها، ومجموع ذلك مع الوحي ثلاث وعشرون سنة على قول، أو أن الوحي بعد الأشهر الستة ثلاث وعشرون سنة، فتكون نسبة الرؤيا الصادقة جزءاً من ستة وأربعين جزءاً من زمن النبوة والوحي. فعليه لا يكون في الحديث ما يدل على مدعاه، إذ ليس الغرض أن النبوة تتجزأ إلى =

وأربعين جزءاً من النبوّة»[(١)].

والسادس: نزول القرآن على وفق المراد؛ قال تعالى: ﴿قد نَرَى تَقلُّبَ وجهِك في السماء﴾ [البقرة: ١٤٤] فقد كان عليه الصلاة والسلام يحب أن يردّ إلى الكعبة، وقال تعالى أيضاً: ﴿تُرْجِي مَن تشاءُ مِنهنّ وتؤوِي اليك من تشاءُ﴾ [الأحزاب: ٥١] لمّا كان قد حبّب إليه النساء فلم يوقف[(٢)] فيهن على عدد معلوم. وفي الأمة قال عمر: «وافقت ربي في ثلاث: قلت يا رسول الله لو اتخذت مقام ابراهيم مُصلّى! فنزلت: ﴿واتخِذوا مِن مقامِ إبراهيمَ مُصلَّى﴾ [البقرة: ١٢٥]. وقلت يا رسول الله يدخل عليك البَرُّ والفاجر، فلو أمرت أمهات المؤمنين بالحجاب! فأنزل الله آية الحجاب ـ قال ـ وبلغني معاتبة النبي ﷺ بعض نسائه، فدخلت عليهن فقلت: إن انتهيتُن، أو لَيُبَدِّلَنّ الله رسوله خيراً منكن. فأنزل الله: ﴿عسى ربُّه إن طلَّقَكُنَّ﴾ [التحريم: ٥] الآية!» وحديث[(٣)] التي ظاهر منها زوجها فسألت النبي ﷺ أن زوجي ظاهر مني، وقد طالت صحبتي معه، وقد ولدت له أولاداً. فقال عليه الصلاة والسلام: «قد حرمتِ عليه» فرفعت رأسها إلى السماء، فقالت: إلى الله أشكو حاجتي إليه. ثم عادت، فأجابها، ثم ذهبت لتعيد الثالثة، فأنزل الله: ﴿قد سمِع الله قولَ التي تجادلك في زوجها﴾ [المجادلة: ١] الآية! ومن هذا كثير لمن تتبع. ونزلت براءة عائشة رضي الله عنها من الإفك على وفق ما أرادت، إذ قالت: وأنا حينئذ أعلم أني بريئة،

= هذه الأجزاء والرؤيا جزء منها، فهو غير معقول في ذاته أن تكون الرؤيا الصادقة جزءاً من نبوة الوحي مهما صغر هذا الجزء، لأن للنبوة ماهية شرعية لا يندرج فيها جزئي بمجرد الرؤيا الصادقة وزعم ابن خلدون أن حمل الحديث على النسبة الزمانية بعيد عن التحقيق، ولكنه لم يأت في ذلك بمقنع. وما رده به من اختلاف العدد في بعض الروايات لا يفيد، فإن كلامنا في شرح هذه الرواية الصحيحة التي عدها بعضهم متواترة. وكونه لم يثبت أن رؤيا الأنبياء كذلك لا يضر، لأننا نحمل الحديث على رؤياه ﷺ التي سبقت الوحي وكانت كفلق الصبح. ودعواه أن الكلام في الرؤيا العامة التي يستوي فيها سائر الخلق لا يظهر.

(١) رواه البخاري عن أبي سعيد، ومسلم عن ابن عمرو بن العاص وعن أبي هريرة معاً، وأحمد وابن ماجة عن أبي رزين العقيلي، والطبراني عن ابن مسعود اهـ من الجامع الصغير. قال العزيزي: أسانيده صحيحة، وأشار بتعداد مخرجيه إلى تواتره.

(٢) ليس موضوع الآية الإذن بعدم وقوفه عند الأربع التي أذن بها لسائر الأمة، بل الكلام في موضوع القسم بين نسائه، وما إلى ذلك من تسريح من يشاء وإمساك من يشاء، كما يعلم من مراجعة كتب التفسير. وقد تابعه بعض الناظرين هنا على أن الموضوع ما قاله، ولكنه خالفه فيما زعمه من السبب. وهو مصيب في هذه المخالفة لا في الموافقة على معنى الآية، وإن كانوا نسبوا إلى الحسن أنه قال (تنكح من تشاء من نساء أمتك، وتترك نكاح من تشاء منهن) وأنه كان ﷺ إذا خطب واحدة لا يخطبها غيره حتى يتركها. هكذا نسبوا اليه. ولكنه على ما ترى في عداد الإكثار من الاحتمالات والنقول.

(٣) رواه الطبراني في تفسيره عن أبي العالية.

وأن الله مُبـرِّئي ببرآءتي؛ ولكن والله ما ظننت أن الله منزلٌ في شأني وحياً يُتلى، ولَشأني في نفسي كان أحقر من أن يتكلم الله فيّ بأمر يتلى؛ ولكن كنت أرجو أن يرى رسول الله ﷺ في النوم رؤيا يبرئني الله بها. وقال هلال بن أمية: والذي بعثك بالحق إني لصادق، فلَيُنزلن الله ما يبرىء ظهري من الحد. فنزل: ﴿والذين يرْمون أزْواجَهم﴾ [النور: ٦] الآية. وهـذا خاص بزمان رسول الله ﷺ لانقطاع الوحي بانقطاعه.

والسابع: الشفاعة، قال تعالى: ﴿عسى أن يبعَثَكَ رَبُّك مقاماً محموداً﴾ [الإسراء: ٧٩] وقد ثبت شفاعة هذه الأمة، كقوله عليه الصلاة والسلام في أويس: «يشفع في مَثل ربيعة ومُضَر»[١]، «أئمَّتُكم شفعاؤكم»[٢] وغير ذلك.

والثامن: شرح الصدر، قال تعالى: ﴿ألَمْ نَشْرَح لك صدرَك﴾ [الشرح: ١] الآية! وقال في الأمة: ﴿أفمَن شرَحَ الله صَدْرَه للإسلام فهو على نورٍ مِن ربِّه﴾ [الزمر: ٢٢].

والتاسع: الاختصاص بالمحبة، لأن محمداً حبيبُ الله. ثبت ذلك في الحديث، إذ خرج عليه الصلاة والسلام، ونفرٌ من أصحابه يتذاكرون، فقال بعضهم: عجباً إن الله اتخذ من خلقه خليلاً. وقال آخر: ماذا بأعجب من كلام موسى، كلّمه الله تكليماً. وقال آخر: فعيسى كلمة الله وروحه. وقال آخر: آدم اصطفاه الله. فخرج عليهم فسلَّم وقال: «قـد سمعتُ كلامكم وعجبكم، إن الله اتخذ إبراهيمَ خليلاً وهو كذلك. وموسى نجيُّ الله، وهو كذلك. وعيسى روحُ الله. وهو كذلك. وآدم اصطفاه الله، وهو كذلك. ألا وأنا حبيب الله، ولا فخر، وأنا حاملُ لواءِ الحمدِ يومَ القيامة، ولا فخر. وأنا أوّل شافعٍ وأنا أول مشفَّع، ولا فخر. وأنا أول مَن يحرِّك حَلَق الجنة فيفتحُ الله لي فيُدخلُنيها ومعي فقراءُ المؤمنين، ولا فخر. وأنا أكرم الأوّلين والآخرين، ولا فخر»[٣] وفي الأمة: ﴿فسوْفَ يأتِي الله بقومٍ يُحبهم ويحبونه﴾ [المائدة: ٥٤] الآية.

---

(١) «سيكون في أمتي رجل يقال له أويس بن عبد الله القرني وإن شفاعته في أمتي مثل ربيعة ومضر» رواه ابن عدي في الكامل بإسناد ضعيف.

(٢) روي في متن الأحياء «أئمتكم شفعاؤكم أو قال وفدكم إلى الله الخ» قال العراقي حديث أئمتكم وفدكم إلى الله الخ رواه الدارقطني والبيهقي وضعف إسناده من حديث ابن عمر، والبغوي وابن قانع والطبراني في معاجمهم والحاكم من حديث مرثد بن أبي مرثد نحوه. وهو منقطع، وفيه يحيى بن يحيى الأسلمي وهو ضعيف.

(٣) رواه الترمذي وقال حديث غريب.

وجاء في هذا الحديث أنه أول من يدخل الجنة وأن أمته كذلك.

وهو **العاشر**.

وأنه أكرم الأولين والآخرين. وقد جاء في الأمة: ﴿كنتم خيرَ أُمَّةٍ أُخْرِجت للناس﴾ [آل عمران: ١١٠].

وهو **الحادي عشر**.

والثاني عشر: أنه جعل شاهداً على أمته، اختص[١] بذلك دون الأنبياء عليهم السلام. وفي القرآن الكريم: ﴿وكذلكَ جعلْناكم أمّةً وسَطاً لِتكونوا شهداءَ على الناسِ ويكونَ الرسولُ عليكم شهيداً﴾ [البقرة: ١٤٣].

والثالث عشر: خوارق العادات، معجزات وكرامات للنبي ﷺ، وفي حق الأمة كرامات. وقد وقع الخلاف هل يصح أن يتحدّى الوليُّ بالكرامة دليلاً على أنه وليّ أم لا. وهذا الأصل شاهد له، وسيأتي بحول الله وقدرته.

والرابع عشر: الوصف بالحمد في الكتب السالفة وبغيره من الفضائل، ففي القرآن: ﴿ومبشِّراً برسولٍ يأتي مِن بعدي اسمُه أحمد﴾ [الصف: ٦] وسميت أمّتُه الحمّادين.

والخامس عشر: العلم مع الأمية[٢] قال تعالى: ﴿هو الذي بعَثَ في الأُمِّيِّين رسولاً منهم﴾ [الجمعة: ٢] وقال: ﴿فآمِنوا بالله ورسولِه النبيِّ الأُميِّ الذي يؤمنُ بالله﴾ [الأعراف: ١٥٨] الآية. وفي الحديث: «نحن أمَّةٌ أمِّية لا نحسُب ولا نكتب»[٣].

---

(١) غير ظاهر مع آية (فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد) قال المفسرون هو نبيهم. إلا أن يكون مراده أنه وحده الذي يشهد على أمته، بخلاف الأمم السابقة فيشهد عليهم مع أنبيائهم كما تشد أمته عليهم. وهو بعيد من كلامه.

(٢) العلم مع الأمية فيه ﷺ واضح، وهو إحدى معجزاته، والآيات صريحة فيه. وأمية الأمة تصرح بها الآيات. لكن أين في الآيات والحديث والوصف للأمة بالعلم الذي لا يكون عادة مع الأمية، والمدلول عليه في مثل آية (فآمنوا بالله الخ) العلم الذي هو الإيمان ولواحقه، التي لا يلزم منها الإتصاف بالعلم على الإطلاق كوصفه عليه السلام.

(٣) تقدم (ج ١ ـ ص ٥٢).

والسادس عشر[١]: مناجاة الملائكة، ففي النبي ﷺ ظاهر، وقد روي في بعض الصحابة رضي الله عنهم أنه كان يكلمه الملك؛ كعمران بن الحصين. ونقل عن الأولياء من هذا.

والسابع عشر: العفو قبل السؤال؛ قال تعالى: ﴿عفا الله عنك لِم أذنْتَ لهم﴾ [التوبة: ٤٣] وفي الأمة ﴿ثم صَرفكم عنهُم ليَبْتَليكُم ولقد عفا[٢] عنكُم﴾ [آل عمران: ١٥٢].

والثامن عشر: رفع الذكر، قال تعالى: ﴿ورَفَعْنا لك ذِكرك﴾ [الشرح: ٤] وذكر أن معناه قرن اسمه باسمه في عقد الإيمان، وفي كلمة الأذان، فصار ذكره عليه الصلاة والسلام مرفوعاً منوّهاً به، وقد جاء من ذكر الأمة ومدحهم والثناء عليهم في القرآن وفي الكتب السالفة كثير. وجاء في بعض الأحاديث عن موسى عليه الصلاة والسلام أنه قال: «اللّهمَّ اجعلني من أمَّة أحمد»[٣] لما وجد في التوراة من الإشادة بذكرهم والثناء عليهم.

والتاسع عشر: أن معاداتهم معاداة لله، وموالاتهم موالاة لله[٤]: قال تعالى: ﴿إن الذينَ يؤذونَ الله ورسولَه لعَنهم الله﴾ [الأحزاب: ٥٧] وفي الحديث: «مَن آذاني فقد آذى الله»[٥] وفي الحديث: «مَن آذى لي ولياً فقد بارزني بالمحارَبة»[٦] وقال تعالى: ﴿مَن يُطع الرسولَ فقد أطاع الله﴾ [النساء: ٨٠] ومفهومه من لم يطع الرسول لم يطع الله.

وتمام العشرين: الاجتباء: فقال تعالى في الأنبياء عليهم السلام: ﴿واجْتبيْناهم وهدَيْناهمْ إلى صراطٍ مُستقيم﴾ [الأنعام: ٨٧] وفي الأمة: ﴿هو اجْتباكم وما جعل عليكم في الدِّين من حرَج﴾ [الحج: ٧٨]. وفي الحديث أنه عليه الصلاة والسلام مصطفى من

---

(١) هذا الوجه كما ترى لم يقم عليه دليلاً محدوداً.

(٢) لا يظهر هنا سؤال ولا عفو قبله. وعلى فرض أن هنا موضع سؤال وعتب على انصرافهم عنهم ومخالفتهم لأمره عليه السلام، فمن أين أن العفو كان قبل السؤال؟.

(٣) روى أبو نعيم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ: «إن موسى لما نزلت عليه التوراة وقرأها فوجد فيها ذكر هذه الأمة ـ حديث طويل في فضائل هذه الأمة ـ قال موسى في آخره: يا رب فاجعلني من أمة أحمد. وفي حديث آخر لأبي نعيم عن أنس قال موسى في آخره: اجعلني من أمة هذا النبي».

(٤) لم يذكر الموالاة في الأمة، وذكرها في الرسول عليه السلام، وسيأتي في السابع والعشرين ما يتضمنه. ولو قال (ومفهوم من آذى لي ولياً الخ، أن من والى لي ولياً الخ) لأكمل المطلوب.

(٥) رواه الطبراني في الأوسط عن أنس.

(٦) رواه البخاري بلفظ (من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب).

الخلق[1]. وقال في الأمة: ﴿ثم أورثْنا الكتابَ الذينَ اصطفيْنا مِن عِبادنا﴾ [فاطر: ٣٢].

والحادي والعشرون: التسليم من الله. ففي أحاديث إقراء السلام من الله تعالى على نبيه عليه الصلاة والسلام. وقال تعالى: ﴿قلِ الحمدُ للهِ وسلامٌ على عِبادِه الذين اصطَفى﴾ [النمل: ٥٩]. ﴿وإذا جاءكَ الذين يؤمنونَ بآياتِنا فقُل سلامٌ عليكم﴾ [الأنعام: ٥٤]، وقال جبريل للنبي عليه الصلاة والسلام في خديجة «إقْرأْ عليها السلام من ربِّها ومنِّي»[2].

والثاني والعشرون: التثبيت عند توقع التفلت البشريّ. قال تعالى: ﴿ولوْلا أن ثبَّتْناك لقد كِدْتَ تَرْكُن إليهم شيئاً قليلاً﴾ [الإسراء: ٧٤] وفي الأمة: ﴿يثبِّتُ الله الذين آمنوا بالقوْلِ الثَّابِتِ في الحياة الدنيا وفي الآخرة﴾ [ابراهيم: ٢٧].

والثالث والعشرون: العطاء من غير مِنة[3]. قال تعالى: ﴿وإنَّ لكَ لأجراً غيرَ ممْنون﴾ [القلم: ٣] وقال في الأمة ﴿فلهُمْ أجرٌ غيرُ مَمنون﴾ [التين: ٦].

والرابع والعشرون: تيسير القرآن عليهم. قال تعالى: ﴿إنَّ علَيْنا جمعَه وقُرآنَه * فإذا قرَأناهُ فاتَّبع قُرآنَه * ثم إنَّ علينا بَيانَه﴾ [القيامة: ١٧ ـ ١٩] قال ابن عباس: علينا أن نجمعه في صدرك، ﴿ثم إن علينا بيانه﴾ [القيامة: ١٩] علينا أن نبينه على لسانك؛ وفي الأمة: ﴿ولقد يسَّرْنا القرآنَ للذِّكرِ فهلْ مِن مُدّكِر﴾ [القمر: ١٧].

والخامس والعشرون: جعل السلام عليهم مشروعاً في الصلاة. إذ يقال في التشهد: السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين[4].

والسادس والعشرون: أنه سمى نبيه عليه السلام بجملة من أسمائه كالرؤوف الرحيم، وللأمة نحو: المؤمن والخبير والعليم والحكيم.

---

(١) ذكره في التيسير ضمن حديث أخرجه الترمذي (وأنا أكرم ولد آدم على الله ولا فخر).

(٢) أخرج في التيسير عن الشيخين (أتى جبريل عليه السلام النبي ﷺ، فقال يا رسول الله هذه خديجة قد أتت ومعها إناء فيه إدام أو طعام أو شراب فإذا هي أتتك فاقرأ عليها السلام من ربها وبشرها ببيت في الجنة من قصب لا صخب فيه ولا نصب) قال صاحب التيسير: القصب هنا اللؤلؤ المجوف. وذكر في الزرقاني على المواهب عن الطبراني: جاء جبريل إلى النبي ﷺ وقال له: اقرأ عليها السلام من ربها ومني، وبشرها الخ . . .

(٣) وعلى التفسير الآخر وهو أن الممنون المقطوع يكون التشريك في هذا المعنى، فيحل وجه بدل وجه.

(٤) وإن كان يشمل كل عبد لله صالح كما في الحديث، فالصالح من أمته مندرج من باب أولى.

والسابع والعشرون: أمر الله تعالى بالطاعة لهم، قال تعالى: ﴿يا أيُّها الذين آمنوا أطيعُوا الله وأطيعوا الرَّسولَ وأُولِي الأمْرِ مِنكم﴾ [النساء: ٥٩] وهم الأمراء والعلماء؛ وفي الحديث: «مَن أطاعَ أميرِي فقد أطاعَني»(١)، وقال: «مَن يُطِعِ الرسولَ فقد أطاعَ الله».

والثامن والعشرون: الخطاب الوارد مورد الشفقة والحنان؛ كقوله تعالى: ﴿طَهَ ما أنزَلنا عليكَ القرآنَ لِتَشْقَى﴾ [طه: ١، ٢] وقوله: ﴿فلا يَكُن في صدْرِك حرَجٌ مِنه لتُنْذرَ بِه﴾ [الأعراف: ٢] ﴿واصْبِر لِحُكْمِ رَبِّكَ فإنَّكَ بأعْيُننا﴾ [الطور: ٤٨]؛ وفي الأمة: ﴿ما يُرِيدُ الله لِيَجْعَلَ عليكُمْ مِن حَرَجٍ ولكِنْ يُريدُ لِيُطَهِّرَكم﴾ [المائدة: ٦] الآية: ﴿يُريدُ الله بِكُمُ اليُسْرَ ولاَ يُرِيدُ بكُمُ العُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، ﴿يُريدُ الله أنْ يُخفِّفَ عنكُمْ وخُلِقَ الإنسانَ ضَعِيفاً﴾ [النساء: ٢٨] ﴿ولا تَقْتُلوا أنفُسَكُم إنَّ الله كانَ بِكُم رَحِيماً﴾ [النساء: ٢٩].

والتاسع والعشرون: العصمة من الضلال بعد الهدى(٢)، وغير ذلك من وجوه الحفظ العامة، فالنبي ﷺ قد عصمه الله تعالى من ذلك كله وجاء في الأمة: «لا تجتمع أمتي على ضلالة»(٣) وجاء: «احْفظِ الله يحفظْكَ»(٤) وفي القرآن: ﴿لأُغْوِيَنَّهُم أجمعين إلاّ

---

(١) روى مسلم (من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله. ومن أطاع أميري فقد أطاعني ومن عصى أميري فقد عصاني).

(٢) على هذا يحتاج إلى تأويل الحديث الوارد في المصابيح وصححه الترمذي (ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل، ثم قرأ هذه الآية: ﴿ما ضربوه لك إلا جدلاً بل هم قوم خصمون﴾ إلا أن أدلته غير واضحة الدلالة على المطلوب فإن حديث (لا تجتمع أمتي..) إنما هو في مجموعة الأمة لا في الأفراد ولو جماعة من الأمة. وآية ﴿إلا عبادك منهم المخلصين﴾ ليس المخلصون إلا الجزء القليل من المهتدين. وحديث (احفظ الله) لا يخرج عن رسم طريق للحفظ من الغواية والضلال وغيرهما من الشرور الدنيوية والأخروية. وحديث (ما أخاف عليكم أن تشركوا) متوجه لمجموع الأمة وجمهورها، وإلا فقد ثبت على أشخاص الإرتداد بعد الإيمان في عهده ﷺ ولكنه لا يستدعي خوفاً على الجمهور المعني بذلك الحديث فلعله يعني إثبات العصمة بعد الهدى لمجموع الأمة لا ما يشمل عصمة الإفراد وعبارته مطلقة ومحتملة، والإفراد في قوله (احفظ الله) لا يقتضي أن يكون شاملاً للأفراد وإن كان الظاهر منه هذا المعنى وبعيد أن يراد به خصوص المجموع من الأمة وإذا تم ما قلناه لا يحتاج الحديث إلى الصرف عن ظاهره.

(٣) أخرجه في كنوز الحقائق للمناوي عن ابن أبي عاصم. وقال في المواهب اللدنية في فضائل الأمة ومنها أنهم لا يجتمعون على ضلالة، رواه أحمد والطبراني وابن أبي خيثمة عن أبي نضرة الغفاري مرفوعاً من حديث (سألت ربي ألا تجتمع أمتي على ضلالة فأعطانيها) ورواه ابن أبي عاصم والطبراني من حديث أبي مالك الأشعري: إن الله أجاركم من ثلاث وذكر منها (وألا تجتمعوا على ضلالة) قال صاحب المواهب قال شيخنا (يعني السخاوي في المقاصد) وبالجملة فهو حديث مشهور المتن وأسانيده كثيرة. وله شواهد متعددة في المرفوع وغيره.

(٤) صدر حديث طويل خاطب به النبي ﷺ عبد الله بن عباس أخرجه الترمذي ورزين.

عبادِكَ مِنهُمُ المُخْلِصين﴾ [صٓ: ٨٢] تفسيره في قوله: «لا تجتمع أمتي على ضلالة» وفي قـوله: «وإني والله مـا أخافُ عليكم أن تشـركوا بعـدي ولكن أخاف عليكم أن تَنـافَسوا فيها»[١].

وتمام الثلاثين: إمامة الأنبياء، ففي حديث الإسراء أنه عليـه الصلاة والسـلام أمَّ بالأنبياء قال: «وقد رأيتُني في جماعة من الأنبياء فحانت الصلاة فأمَمْتُهم»[٢].

وفي حديث نزول عيسى عليه السلام إلى الأرض في آخر الزمان: «إن إمام هذه الأمة منها، وأنه يصلي مؤتماً بإمامها»[٣] ومن تتبع الشريعة وجد من هذا كثيراً يدل على أن أمته تقتبس منه خيرات وبركات، وترث أوصافاً وأحوالاً موهوبة من الله تعال ومكتسبة. والحمد لله على ذلك.

فصل

وهذا الأصل ينبني عليه قواعد:

منها: أن جميع مـا أُعطيتـه هذه الأمـة من المزايـا والكرامـات، والمكـاشفـات والتأييدات، وغيرها من الفضائل، إنما هي مقتبسة من مِشكاة نبينا ﷺ، لكن على مقدار الاتباع. فلا يظن ظان أنه حصل على خير بدون وساطة نبوية. كيف وهو السراج المنير الذي يستضيء به الجميع، والعلم الأعلى الذي به يهتدى في سلوك الطريق.

ولعل قائلاً يقول: قد ظهرت على أيدي الأمة أمور لم تظهر على يدي النبي ﷺ، ولا سيما الخواص التي اختص بها بعضهم؛ كفرار الشيطان من ظل عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وقد نازع النبي عليه الصلاة والسلام في صلاته الشيطان[٤] وقال لعمر: «ما سلكتَ فجًّا إلا سلَكَ الشيطانُ فجاً غير فجك»[٥] وجاء في عثمان بن عفان رضي الله عنـه «أن

---

(١) رواه الشيخان اهـ منلا علي في شرحه على الشفاء.

(٢) رواه في المشكاة عن مسلم «وقد رأيتني في جماعة من الأنبياء، فإذا موسى قائم يصلي.. وإذا عيسى قائم يصلي.. وإذا ابراهيم قائم يصلي.. فحانت الصلاة فأممتهم الخ».

(٣) جزء من حديث رواه البخاري مع بعض اختلاف. وساق مسلم الحديث وفيه (وإمامكم منكم) ولم يذكر فيه أن عيسى يصلي مؤتماً به.

(٤) ستأتي تتمته قريباً وأنه عليه الصلاة والسلام هم أن يربطه إلى سارية المسجد.

(٥) جاء في آخر حديث رواه الشيخان في مناقب عمر بلفظ «والذي نفسي بيده ما لقيك الشيطان قط سالكاً فجاً إلا سلك فجاً غير فجك» ولفظ قط من زيادة مسلم عن البخاري.

ملائكة السماء تستحيي منه»[١] ولم يرد مثل هذا بالنسبة إلى النبي ﷺ. وجاء في أُسيد بن حضير وعباد بن بشر «أنهما خرجا من عند رسول الله ﷺ في ليلة مظلمة، فإذا نور بين أيديهما، حتى تفرقا فافترق النور معهما»[٢] ولم يؤثر مثل ذلك عنه عليه الصلاة والسلام، إلى غير ذلك من المنقولات عن الصحابة ومن بعدهم، مما لم ينقل أنه ظهر مثله على يد النبي ﷺ.

فيقال: كل ما نقل عن الأولياء أو العلماء، أو ينقل إلى يوم القيامة، من الأحوال والخوارق والعلوم والفهوم وغيرها، فهي أفراد وجزئيات داخلة تحت كليات ما نقل عن النبي ﷺ؛ غير أن أفراد الجنس وجزئيات الكلي قد تختص[٣] بأوصاف تليق بالجزئي من حيث هو جزئي، وإن لم يتصف بها الكلي من جهة ما هو كلي. ولا يدل ذلك على أن للجزئي مزية على الكلي، ولا أن ذلك في الجزئي خاص به لا تعلق به بالكلي. كيف والجزئي لا يكون كلياً إلا بجزئي[٤]؟ إذ هو من حقيقته وداخل في ماهيته. فكذلك الأوصاف الظاهرة على الأمة لم تظهر إلا من جهة النبي ﷺ، فهي كالأنموذج من أوصافه عليه الصلاة والسلام وكراماته.

والدليل على صحة ذلك أن شيئاً منها لا يحصل إلا على مقدار الاتّباع والاقتداء به. ولو كانت ظاهرة للأمة على فرض الاختصاص بها والاستقلال لم تكن المتابعة شرطاً فيها. ويتبين هذا بالمثال المذكور في شأن عمر.

ألا ترى أن خاصيته المذكورة هي هروب الشيطان منه، وذلك حفظ من الوقوع في حبائله وحملِه إياه على المعاصي. وأنت تعلم أن الحفظ التام المطلق العام خاصية الرسول ﷺ؛ إذ كان معصوماً عن الكبائر والصغائر على العموم والإطلاق. ولا حاجة إلى تقرير هذا المعنى هنا، فتلك النقطة الخاصة بعمر من هذا البحر.

---

(١) في رواية مسلم (ألا أستحيي ممن تستحيي منه الملائكة)؟.

(٢) رواه البخاري (تيسير).

(٣) أي أن جزئيات الكلي تمتاز بمشخصات تليق بهذه الجزئيات، فالجزئيات التي وجدت لبعض الصحابة من الكرامات ـ وإن ظهر ببادي الرأي أنها أمور غير داخلة في كلي كرامات الرسول ـ فالواقع ليس كذلك بل هي جزئيات من كليته. وكليته أكمل كما سيصوره المؤلف في عصمته عليه الصلاة والسلام العصمة المطلقة من الشيطان وفي فراره من عمر الذي لا يقتضي تمام العصمة. فكم يفر العدو ممن يراه أقوى منه ولكنه قد يكر عليه فلا ينجو منه في بعض الغفلات.

(٤) لعل الصواب (لا يكون جزئياً إلا بكلي.

وأيضاً فإن فرار الشيطان أو بعده من الإنسان إنما المقصود منه الحفظ من غير زيادة.
وقد زادت مزية النبي ﷺ فيه خواص. منها: أنه عليه الصلاة والسلام أقدره الله على تمكنه من الشيطان، حتى همَّ أن يربطه إلى سارية المسجد، ثم تذكر قول سليمان عليه السلام: ﴿هَبْ لي مُلْكاً لا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدي﴾[1] [صٓ: ٣٥] ولم يقدر عمر على شيء من ذلك. ومنها: أن النبي عليه الصلاة والسلام اطّلع على ذلك من نفسه[2] ومن عمر[3] ولم يطلع عمر على شيء منه. ومنها: أنه عليه الصلاة والسلام كان آمناً من نزعات الشيطان وإن قرب منه، وعمر لم يكن آمناً وإن بعد عنه.

وأما منقبة عثمان فلم يرد ما يعارضها بالنسبة إلى النبي ﷺ، بل نقول هو أولى بها وإن لم يذكرها عن نفسه؛ إذ لا يلزم من عدم ذكرها عدمها. وأيضاً فإن ذلك لعثمان لخاصية كانت فيه، وهي شدة حيائه؛ وقد كان النبي ﷺ أشدّ الناس حياءً، وأشدّ حياء من العذراء في خِدرها، فإذا كان الحياء أصلها فالنبي عليه الصلاة والسلام هو الذي حواه على الكمال.

وعلى هذا الترتيب يجري القول في أُسيد وصاحبه؛ لأن المقصود بذلك الإضاءة حتى يمكن المشي في الطريق ليلاً بلا كلفة، والنبي عليه الصلاة والسلام لم يكن الظلام يحجب بصره، بل كان يرى في الظلمة كما يرى في الضوء، بل كان لا يحجب بصره ما هو أكثف من حجاب الظلمة، فكان يرى من خلفه كما يرى من أمامه. وهذا أبلغ، حيث كانت الخارقة في نفس البصر لا في المبصر به؛ على أن ذلك إنما كان من معجزات النبي عليه الصلاة والسلام وكراماته التي ظهرت في أمته بعده وفي زمانه.

فهذا التقرير هو الذي ينبغي الاعتماد عليه، والأخذ لهذه الأمور من جهته لا على الجملة. فربما يقع للناظر فيها ببادىء الرأي إشكال، ولا إشكال فيها بحول الله. وانظر كلام القرافي في قاعدة الأفضلية والخاصية.

فصل

ومن الفوائد في هذا الأصل أن ينظر إلى كل خارقة صدرت على يدي أحد، فإن كان لها أصل في كرامات الرسول عليه الصلاة والسلام ومعجزاته فهي صحيحة، وإن لم يكن

---

(١) أخرجه البخاري ومسلم وغيرهما.
(٢و٣) أي في شأنه ﷺ وفي شأن عمر.

لها أصل فغير صحيحة وإن ظهر ببادىء الرأي أنها كرامة؛ إذ ليس كل ما يظهر على يدي الإنسان من الخوارق بكرامة، بل منها ما يكون كذلك، ومنها ما لا يكون كذلك.

وبيان ذلك بالمثال أن أرباب التصريف بالهمم، والتقربات بالصناعة الفلكية والأحكام النجومية، قد تصدر عنهم أفاعيل خارقة؛ وهي كلها ظلمات بعضها فوق بعض، ليس لها في الصحة مدخل، ولا يوجد لها في كرامات النبي ﷺ منبع؛ لأنه إن كان ذلك بدعاء مخصوص فدعاء النبي ﷺ لم يكن على تلك النسبة، ولا تجري فيه تلك الهيئة، ولا اعتمد على قران في الكواكب، ولا التمس سعودها أو نحوسها؛ بل تجري مجرّد الاعتماد على من اليه يرجع الأمر كله واللجأ إليه، معرضاً عن الكواكب وناهياً عن الاستناد إليها، إذ قال: «أصبحَ مِن عِبادي مُؤمنٌ بي وكافرٌ»[1] الحديث! وإن تحرى وقتاً أو دعا إلى تحرّيه فلسبب بريء من هذا كله؛ كحديث التنزل، وحديث اجتماع الملائكة طرفي النهار، وأشباه ذلك. والدعاء أيضاً عبادة لا يزاد فيها ولا ينقص؛ أعني الكيفيات المستفعلة والهيئات المتكلفة التي لم يعهد مثلها فيما تقدم. وكذلك الأدعية التي لا تجد مساقها في متقدم الزمان ولا متأخره، ولا مستعمَلِ النبي عليه الصلاة والسلام والسلف الصالح، والتي روعي فيها طبائع الحروف في زعم أهل الفلسفة ومن نحا نحوهم، مما لم يقل به غيرهم. وإن كان بغير دعاء كتسليط الهمم على الأشياء حتى تنفعل، فذلك غير ثابت النقل، ولا تجد له أصلاً؛ بل أصل ذلك حال حكمي، وتدبير فلسفي لا شرعي. هذا وإن كان الانفعال الخارق حاصلاً به فليس بدليل على الصحة، كما أنه قد يتعدى ظاهراً بالقتل والجرح، بل قد يوصل بالسحر والعين إلى أمثال ذلك، ولا يكون شاهداً على صحته؛ بل هو باطل صرف، وتعد محض. وهذا الموضع مزلة قدم للعوّام ولكثير من الخواص فليتنبه له.

فصل

ومنها: أنه لما ثبت أن النبي ﷺ حذّر وبشّر وأنذر، وندب[2] وتصرف بمقتضى الخوارق من الفراسة الصادقة، والإلهام الصحيح، والكشف الواضح، والرؤيا الصالحة، كان مَن فعل مثل ذلك ممن اختص بشيء من هذه الأمور على طريق من الصواب، وعاملاً

(١) تقدم (ج ١ ـ ص ٢٠١).

(٢) أي أنه ﷺ رتب على فراسته ورؤياه وإلهاماته بشارة للبعض، ونذارة لآخر، وتصرفات في بعض الشؤون، وهكذا. فمن فعل مثله ﷺ كان على صواب في عمله وقد علمت مما سبق أن صدق ذلك تابع لقوة المتابعة، ولذا قال (فمن اختص بشيء الخ) وقوله (شرط ذلك) أي الآتي في المسألة التالية.

بما ليس بخارج عن المشروع؛ لكن مع مراعاة شرط ذلك. ومن الدليل على صحته زائداً إلى ما تقدم أمران:

أحدهما: أن النبي ﷺ قد عمل بمقتضى ذلك، أمراً ونهياً وتحذيراً وتبشيراً وإرشاداً، مع أنه لم يذكر أن ذلك خاص به دون أمته. فدل على أن الأمة حكمهم في ذلك حكمه، شأن كل عمل صدر منه ولم يثبت دليل على الاختصاص به دون غيره. ويكفي من ذلك ما ترك بعده في أمته من المبشرات. وإنما فائدتها البشارة والنذارة التي يترتب عليها الإقدام والإحجام.

وقد قال عليه الصلاة والسلام لعبد الله بن عمر في رؤياه الملكين[١] وقولهما له: «نعمَ الرجلُ أنتَ لو تكثرُ الصلاةَ» فلم يزل بعد ذلك يكثر الصلاة. وفي رواية فقال رسول الله ﷺ: «إنَّ عبد اللهِ رجلٌ صالحٌ لو كان يكثرُ الصلاةَ مِن الليل» وقال عليه الصلاة والسلام لأبي ذرّ: «إني أراكَ ضعيفاً وإني أحبُّ لك ما أحِبُّ لنفسي. لا تَأَمَّرَنَّ على اثنين، ولا تولَّينَّ مالَ يتيم»[٢] وقوله لثعلبة بن حاطبة وسأله الدعاء له بكثرة المال: «قليلٌ تؤدِّي شكرَه خيرٌ من كثيرٍ لا تُطِيقُه»[٣] وقال لأنس: «اللهم كثر ماله وولدَه»[٤] ودل عليه الصلاة والسلام أناساً شتى على ما هو أفضل الأعمال في حق كل واحد منهم، عملاً بالفراسة الصادقة فيهم. وقال[٥]: «لأُعْطِينَّ الراية غداً رجلاً يفتح الله على يديه»[٦] فأعطاها

---

(١) أي فقد رتب على رؤيا عبد الله نفسه ما رتب، ويظهر أن مقالة الرسول لأبي ذر وثعلبة وأنس كلها من قبيل الفراسة. ولتراجع رواية البخاري في كتاب الرؤيا باب الأمن وذهاب الروع في المنام، ففيها أن ملكاً ثالثاً قال له (لم ترع نعم الرجل أنت لو تكثر الصلاة) فليست من كلام الملكين، كما أن لفظ الرسول في هذه الرواية (أن عبد الله رجل صالح لو كان يكثر الصلاة من الليل) وهو نص الرواية الأخرى التي رواها المؤلف، فليس بظاهر جعل قوله (نعم الخ) مقولاً لقال ولا لقولهما إلا بتكلف.

(٢) تقدم (ج ١ ـ ص ١٧٧).

(٣) أخرجه في الجامع الصغير عن البغوي والباوردي وابن قانع وابن السكن وابن شاهين عن أبي أمامة عن ثعلبة بن حاطب وأخرجه في كنوز الحقائق للمناوي عن تمام قال المناوي في شرحه على الجامع الصغير قال البيهقي في إسناد هذا الحديث نظر، وهو مشهور بين أهل التفسير، وأشار في الإصابة إلى عدم صحة هذا الحديث في ترجمة ثعلبة هذا، ثم قال وفي كون صاحب هذه القصة ـ إن صح الخبر ولا أظنه يصح ـ هو البدري.

(٤) رواه الشيخان والترمذي.

(٥) هذا وما بعده للآخر يدخل تحت الاطلاع الغيبي. وهي عبارة مجملة تشتمل ما كان من قبيل الوحي الملكي والإلهام. وأتى بها كذلك لتصح فيها المشاركة للأمة على ضرب من التسامح.

(٦) رواه البخاري في مناقب علي.

علياً رضي الله عنه ففتح الله على يديه. وقال لعثمان بن عفان: إنه (لعلَّ الله أن يقمِّصَك قميصاً، فإن أرادوك على خلعِه فلا تخلعْه)[١] فرتب على الاطلاع الغيبي وصاياه النافعة، وأخبر[٢] أنه ستكون لهم أنماط ويغدو أحدهم في حُلَّة ويروح في أخرى، وتوضع بين يديه صحفة وترفع أخرى، ثم قال آخر الحديث: (وأنتم اليومَ خيرٌ مِنكم يومئذ) وأخبر بمُلك معاوية ووصّاه[٣]، وأنَّ عماراً تقتله الفئة الباغية[٤]؛ وبأمراء يؤخرون الصلاة عن وقتها[٥] ثم وصاهم كيف يصنعون؛ وأنهم سيلقَون بعده أثرة، ثم أمرهم بالصبر[٦]. إلى سائر ما أخبر به عليه الصلاة والسلام من المغيبات التي حصلت بها فوائد الإيمان والتصديق، والتحذير والتبشير، وغير ذلك وهو أكثر من أن يحصى.

والثاني: عمل الصحابة رضي الله عنهم بمثل ذلك من الفراسة والكشف والإلهام والوحي النومي؛ كقول أبي بكر[٧]: «إنما هما أخواكِ وأختاكِ» وقول عمر: «يا سارية الجبل»! فأعمل النصيحة التي أنبأ عنها الكشف؛ ونهيه لمن أراد أن يقص على الناس وقال: «أخاف أن تنتفخ حتى تبلغ الثريا» وقوله لمن قص عليه رؤياه أن الشمس والقمر رآهما يقتتلان فقال: مع أيهما كنت؟ قال: مع القمر. قال: «كنت مع الآية الممحوة، لا تلي عملاً أبداً» ويكثر نقل مثل هذا عن السلف الصالح ومن بعدهم من العلماء والأولياء نفع الله بهم. ولكن يبقى هنا النظر في شرط العمل على مقتضى هذه الأمور، والكلامُ فيه يحتمل بسطاً، فلنفرده بالكلام عليه. وهي:

المسألة الحادية عشرة:

وذلك أن هذه الأمور لا يصح أن تراعى وتعتبر، إلا بشرط أن لا تخرم حكماً شرعياً

---

(١) رواه الترمذي وحسنه عن عائشة.

(٢) قال منلا علي في شرح الشفاء أن قوله (ستكون لهم أنماط في الصحيحين عن جابر، ثم قال وفي الترمذي عن علي (ويغدو الخ).

(٣) روى ابن عساكر بإسناد ضعيف أن رسول الله ﷺ قال لمعاوية (أما أنك ستلي أمر أمتي من بعدي، فإذا كان ذلك فأقبل من محسنهم وتجاوز عن مسيئهم).

(٤) جزء من حديث أخرجه أبو بكر البرقاني والاسماعيلي.

(٥) رواه مسلم من طرق عن أبي ذر.

(٦) عن أسيد بن حضير أن رجلاً من الأنصار قال: يا رسول الله استعملت فلاناً ولم تستعملني. فقال رسول الله ﷺ: «إنكم سترون بعدي أثرة فاصبروا حتى تلقوني على الحوض» رواه الترمذي وقال حسن صحيح.

(٧) أي لعائشة لما أبطل نحلته لها عشرين وسقاً ـ راجع المسألة العاشرة من كتاب السنة الآتي ففيها القصة.

ولا قاعدة دينية؛ فإن ما يخرم قاعدة شرعية أو حكماً شرعياً ليس بحق في نفسه، بل هو إما خيال أو وهم، وإما من إلقاء الشيطان؛ وقد يخالطه ما هو حق وقد لا يخالطه. وجميع ذلك لا يصح اعتباره، من جهة معارضته لما هو ثابت مشروع وذلك أن التشريع الذي أتى به رسول الله ﷺ عام لا خاص، كما تقدم في المسألة قبل هذا. وأصله لا ينخرم، ولا ينكسر له اطراد، ولا يحاشَى من الدخول تحت حكمه مكلف. وإذا كان كذلك فكل ما جاء من هذا القبيل الذي نحن بصدده مضاداً لما تمهد في الشريعة فهو فاسد باطل.

ومن أمثله ذلك مسألة سئل عنها ابن رشد في حاكم شهد عنده عدلان مشهوران بالعدالة في أمر، فرأى الحاكم في منامه أن النبي ﷺ قال له: «لا تحكم بهذه الشهادة فإنها باطل» فمثل هذا من الرؤيا لا معتَبَر بها في أمر ولا نهي، ولا بشارة ولا نذارة، لأنها تخرم قاعدة من قواعد الشريعة. وكذلك سائر ما يأتي من هذا النوع. وما روي «أن أبا بكر رضي الله عنه أنفذ وصية رجل بعد موته برؤيا رؤيت» فهي قضية عين لا تقدح في القواعد الكلية لاحتمالها، فلعل الورثة رضوا بذلك، فلا يلزم منها خرم أصل.

وعلى هذا لو حصلت له مكاشفة بأن هذا الماء المعين مغصوب أو نجس، أو أن هذا الشاهد كاذب، أو أن المال لزيد وقد تحصَّل بالحجة لعمرو، أو ما أشبه ذلك، فلا يصح له العمل على وفق ذلك ما لم يتعين سبب ظاهر؛ فلا يجوز له الانتقال إلى التيمم، ولا ترك قبول الشاهد، ولا الشهادة[1] بالمال لزيد على حال فإن الظواهر قد تعين فيها بحكم الشريعة أمر آخر، فلا يتركها اعتماداً على مجرد المكاشفة أو الفراسة، كما لا يعتمد فيها على الرؤيا النومية. ولو جاز ذلك لجاز نقض الأحكام[2] بها وإن ترتبت في الظاهر موجباتها، وهذا غير صحيح بحال. فكذا ما نحن فيه.

وقد جاء في الصحيح: «إنكم تختصِمُون إليَّ ولعلَّ بعضكم أن يكون ألحَنَ بحُجَّته

---

(١) لعلها ولا الحكم.

(٢) أي وإبطالها بعد صدورها من القاضي اعتباراً بأن الكشف أظهر الخطأ البين الذي ينقض به الحكم غير صحيح. فكذا ترك موجبات الحكم بحسب الظاهر على مقتضى قواعد الشريعة تعويلاً على كشف أو غيره لا يكون صحيحاً. وقد يقال إن نقض الأحكام إنما يكون في جزئيات نادرة مقيدة بقيود كثيرة، فهو أبعد من ترك بعض موجبات الحكم إذا حصل تعارض بينها، فالملازمة ممنوعة أي أنه لا يلزم من التنحي عن الأخذ بالشهادة المعتبرة شرعاً إلى الأخذ بالكشف لزوم نقض الحكم الذي صدر بالفعل بناء على هذه الشهادة لحصول الكشف، وذلك لأن نقض الأحكام يترتب عليه فساد كبير وتعطيل للأحكام، كما أشار اليه المؤلف في موضع آخر.

مِن بعض، فأحكمَ له على نحوِ ما أسمعُ منه» الحديث[١]! فقيد الحكم بمقتضى ما يسمع وترك ما وراء ذلك. وقد كان كثير من الأحكام التي تجري على يديه يطلع على أصلها وما فيها من حق وباطل؛ ولكنه عليه الصلاة والسلام لم يحكم إلا على وفق ما سمع، لا على وفق ما علم. وهو أصل في منع الحاكم أن يحكم بعلمه.

وقد ذهب مالك في القول المشهور عنه أن الحاكم إذا شهدت عنده العدول بأمر يعلم خلافه وجب عليه الحكم بشهادتهم، إذا لم يعلم منهم تعمد الكذب؛ لأنه إذا لم يحكم بشهادتهم كان حاكماً بعلمه. هذا مع كون علم الحاكم مستفاداً من العادات التي لا ريبة فيها، لا من الخوارق التي تداخلها أمور. والقائل[٢] بصحة حكم الحاكم بعلمه فذلك بالنسبة إلى العلم المستفاد من العادات، لا من الخوارق. ولذلك لم يعتبره[٣] رسول الله ﷺ، وهو الحجة العظمى. وحكى ابن العربي عن قاضي القضاة الشاشي المالكي ببغداد أنه كان يحكم بالفراسة في الأحكام، جرياً على طريقة إياس بن معاوية أيام كان قاضياً. قال ولشيخنا فخر الإسلام أبي بكر الشاشي جزء في الرد عليه. هذا ما قال. وهو حقيق بالرد إن كان يحكم بالفراسة مطلقاً من غير حجة سواها.

فإن قيل: هذا مشكل من وجهين:

أحدهما: أنه خلاف ما نقل عن أرباب المكاشفات والكرامات؛ فقد امتنع أقوام عن تناول أشياء كان جائزاً لهم في الظاهر تناولها، اعتماداً على كشف أو إخبار غير معهود. ألا ترى إلى ما جاء عن الشبلي حين اعتقد أن لا يأكل إلا من الحلال، فرأى بالبادية شجرة تين، فهمّ أن يأكل منها فنادته الشجرة: أن لا تأكل مني فإني ليهودي[٤] وعن عباس ابن المهتدي أنه تزوج امرأة، فليلة الدخول وقع عليه ندامة، فلما أراد الدنو منها زجر عنها، فامتنع وخرج، فبعد ثلاثة أيام ظهر لها زوج. وكذلك من كان له علامة عادية أو غير عادية يعلم بها هل هذا المتناول حلال أم لا؟ كالحارث المحاسبي حيث كان له عِرق في بعض أصابعه إذا مد يده إلى ما فيه شبهة تحرك، فيمتنع منه.

---

(١) بقيته «فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذنه فإنما أقطع له قطعة من النار» أخرجه الشيخان.

(٢) قال ابن العربي في كتاب الأحكام اتفق العلماء على بكرة أبيهم على أن القاضي لا يقتل بعلمه، وإن اختلفوا في سائر الأحكام هل يحكم بعلمه أم لا.

(٣) أي فقد كان يطلع على ما في الأمر من حق وباطل، ومع ذلك كان يعول في حكمه على القانون الشرعي من اعتبار مقتضى الظواهر.

(٤) أي مملوكة، وليست من أشجار البادية الخالية من الملكية. وأما كونها ليهودي بهذا الوصف فلا تأثير له في أصل الحكم، ولكنه يفيد زيادة ورع حتى إنه تنحى عنها وهي لكافر.

وأصل ذلك حديث[1] أبي هريرة رضي الله عنه وغيره في قصة الشاة المسمومة وفيه فأكل رسول الله ﷺ وأكل القوم، وقال: «ارفعوا أيديَكم فإنها أخبرتني أنها مسمومة» ومات بشر بن البراء الحديث! فبنى رسول الله ﷺ على ذلك القول، وانتهى هو ونهى أصحابه عن الأكل بعد الإخبار. وهذا أيضاً موافق لشرع من قبلنا، وهو شرع لنا إلا أن يرد ناسخ، وذلك في قصة بقرة بني إسرائيل إذ أمروا بذبحها وضرب القتيل ببعضها، فأحياه الله وأخبر بقاتله، فرتّب عليه الحكم بالقصاص، وفي قصة الخضر في خرق السفينة وقتل الغلام، وهو ظاهر في هذا المعنى، إلى غير ذلك مما يؤثر في معجزات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وكرامات الأولياء رضي الله عنهم.

والثاني: أنه إذا ثبت أن خوارق العادات بالنسبة إلى الأنبياء والأولياء كالعادات بالنسبة إلينا، فكما لو دلنا أمر عادي على نجاسة الماء أو غصبه لوجب علينا الاجتناب، فكذلك ههنا، إذ لا فرق بين إخبار من عالَم الغيب من أو عالَم الشهادة، كما أنه لا فرق بين رؤية البصر لوقوع النجاسة في الماء، ورؤيتها بعين الكشف الغيبي. فلا بد أن يبنى الحكم على هذا كما يبنى على ذلك. ومن فرق بينهما فقد أبعد.

فالجواب أن لا نزاع بيننا في أنه قد يكون العمل على وفق ما ذكر صواباً، وعملاً بما هو مشروع على الجملة. وذلك من وجهين:

أحدهما: الاعتبار بما كان من النبي ﷺ فيه، فيلحق به في القياس ما كان في معناه؛ إذا لم يثبت أن مثل هذا من الخوارق مختص بالنبي ﷺ من حيث كان من الأمور الخارقة، بدليل الواقع. وإنما يختص به من حيث كان معجزاً. وتكون قصة الخضر على هذا مما نسخ[2] في شريعتنا. على أن خرق السفينة قد عمل بمقتضاه[3] بعض العلماء، بناء على ما ثبت عنده من العادات. أما قتل الغلام فلا يمكن القول به. وكذلك قصة البقرة منسوخة على أحد التأويلين، ومحكمة على التأويل الآخر على وفق القول المذهبي في قول المقتول: دمي عند فلان.

والثاني: على فرض أنه لا يقاس ـ وهو خلاف مقتضى القاعدة الأولى، إذ الجاري

(١) أخرجه البخاري.

(٢) لأنه لم يثبت عن النبي ﷺ ما كانت هذه القصة في معناه، حتى يقاس عليه فلا نعول إلا على ما كان قد صدر في معناه شيء في شرعنا، فنلحق به بطريق القياس.

(٣) أي أنه إذا قامت القرائن المؤكدة أن المال لا ينجو من الغصب إلا بهذا العمل فلا مانع منه، أي وعليه فلا حاجة إلى دعوى النسخ.

عليها العمل بالقياس ـ ولكن إن قدرنا عدمه فنقول: إن هذه الحكايات عن الأولياء مستندة إلى نص شرعي، وهو طلب اجتناب حَزاز القلوب الذي هو الإثم. وحزاز القلوب يكون بأمور لا تنحصر، فيدخل فيها هذا النمط. وقد قال عليه الصلاة والسلام: «البرُّ ما اطمأنَّت إليه النفس. والإثمُ ما حاكَ في صدرِك»[1] فإذاً لم يخرج هذا عن كونه مستنداً إلى نصوص شرعية، عند من فسر حزاز القلوب بالمعنى الأعم الذي لا ينضبط إلى أمر معلوم. ولكن ليس في اعتبار مثل هذه الأمور ما يخل بقاعدة شرعية. وكلامنا إنما هو في مثل مسألة ابن رشد وأشباهها. وقتل الخضر الغلام على هذا لا يمكن القول بمثله في شريعتنا ألبتة. فهو حكم منسوخ. ووجه ما تقرر أنه إن كان ثم من الحكايات ما يشعر بمقتضى السؤال فعمدة الشريعة تدل على خلافه؛ فإنّ أصل الحكم بالظاهر مقطوع به في الأحكام خصوصاً، وبالنسبة إلى الاعتقاد في الغير عموماً أيضاً؛ فإنّ سيد البشر ﷺ مع إعلامه بالوحي، يُجري الأمور على ظواهرها في المنافقين وغيرهم، وإن علم بواطن أحوالهم. ولم يكن ذلك بمخرجه عن جريان الظواهر على ما جرت عليه.

ولا يقال: إنما كان ذلك من قبيل ما قال: «خوفاً أن يقولَ الناسُ إنّ محمداً يقتل أصحابه» فالعلة أمر آخر، لا ما زعمت. فإذا عدم ما علل به فلا حرج.

لأنا نقول: هذا من أدل الدليل على ما تقرر؛ لأن فتح هذا الباب يؤدي إلى أن لا يحفظ ترتيب الظواهر؛ فإن من وجب عليه القتل بسبب ظاهر فالعذر فيه ظاهر واضح، ومن طلب قتله بغير سبب ظاهر بل بمجرد أمر غيبي ربما شوش الخواطر، وران على الظواهر؛ وقد فهم من الشرع سد هذا الباب جملة. ألا ترى إلى باب الدعاوى المستند إلى أن «البينة على المدعي واليمين على من أنكر» ولم يستثن من ذلك أحد؛ حتى إن رسول الله ﷺ احتاج إلى البينة في بعض ما أنكر فيه مما كان اشتراه، فقال: «من يشهد لي؟» حتى شهد له خزيمة بن ثابت، فجعلها الله شهادتين. فما ظنك بآحاد الأمة؟ فلو ادعى أكبر[2] الناس على أصلح الناس لكانت البينة على المدعي واليمين على من أنكر. وهذا من ذلك، والنمط واحد. فالاعتبارات الغيبية مهملة بحسب الأوامر والنواهي الشرعية. ومن

---

(١) قال النووي في الأربعين: وعن وابصة بن معبد رضي الله عنه قال: أتيت النبي ﷺ فقال «جئت تسأل عن البر؟» قلت: نعم قال «استفت قلبك البر ما اطمأنت إليه النفس واطمأن إليه القلب، والإثم ما حاك في النفس وتردد في الصدر وإن أفتاك الناس وأفتوك» رويناه في مسندي أحمد والدارمي بإسناد حسن.

(٢) لعلها (أكذب) ومع ذلك لو كان العكس كان أظهر في بيان أنه لا بد من الجري على قاعدة الشرع بلا تعلل بشيء آخر.

هنا لم يعبأ الناس من الأولياء وغيرهم بكل كشف أو خطاب خالف المشروع بل عدوا أنه من الشيطان. وإذا ثبت هذا فقضايا الأحوال المنقولة عن الأولياء محتملة[١].

وما ذكر من تكليم الشجرة فليس بمانع شرعي، بحيث يكون تناول التين منها حراماً على المكلَّم؛ كما لو وجد في الفلاة صيداً فقال له: إني مملوك، وما أشبه ذلك، لكنه تركه لغناه عنه بغيره من يقين الله، أو ظن طعام بموضع آخر، أو غير ذلك. وكذلك سائر ما في هذا الباب. أو نقول: كان المتناول مباحاً له فتركه لهذه العلامة، كما يترك الإنسان أحد الجائزين لمشورة أو رؤيا أو غير ذلك، حسبما يذكر بعد بحول الله تعالى. فكذلك نقول في الماء الذي كوشف أنه نجس أو مغصوب. وإذا كان له مندوحة عنها بحيث لا ينخرم له أصل شرعي في الظاهر، بل يصير منتقلاً من جائز إلى مثله، فلا حرج عليه؛ مع أنه لو فرضنا مخالفته لمقتضى ذلك الكشف إعمالاً للظاهر، واعتماداً على الشرع في معاملته به، فلا حرج عليه ولا لوم؛ إذ ليس القصد بالكرامات والخوارق أن تخرق أمراً شرعياً، ولا أن تعود على شيء منه بالنقض؛ كيف وهي نتائج عن اتّباعه. فمحال أن ينتج المشروع ما ليس بمشروع، أو يعود الفرع على أصله بالنقض. هذا لا يكون ألبتة.

وتأمَّلْ ما جاء في شأن المتلاعِنَين، إذ قال عليه الصلاة والسلام: «إن جاءتْ به على صفةِ كذا فهو لفلان، وإن جاءت به على صِفَةِ كذا فهو لفلان»[٢] فجاءت به على إحدى الصفتين وهي المقتضية للمكروه، ومع ذلك فلم يقم الحد عليها. وقد جاء في الحديث نفسه: «لولا الأيمانُ لكان لي ولها شأنٌ» فدل على أن الأيمان هي المانعة، وامتناعه مما هم به يدل على أن ما تفرس به لا حكم له حين شرعية الأيمان. ولو ثبت بالبينة أو بالإقرار بعد الأيمان ما قال الزوج لم تكن الأيمان دارئة للحد عنها.

والجواب على السؤال الثاني أن الخوارق وإن صارت لهم كغيرها فليس ذلك بموجب لإعمالها على الإطلاق، إذا لم يثبت ذلك شرعاً معمولاً به. وأيضاً فإن الخوارق إن جاءت تقتضي المخالفة فهي مدخولة قد شابها ما ليس بحق؛ وكالرؤيا غير الموافقة، كمن يقال له «لا تفعل كذا» وهو مأمور شرعاً بفعله، أو «افعل كذا» وهي منهي عنه. وكثيراً ما يقع هذا لمن لم يبنِ أصل سلوكه على الصواب، أو من سلك وحده بدون شيخ. ومن طالع سير الأولياء وجدهم محافظين على ظواهر الشريعة، غير ملتفتين فيها إلى هذه الأشياء.

---

(١) أي لما يأتي بعد.

(٢) أخرجه أبو داود.

فإن قيل: هذا يقتضي أن لا يعمل عليها، وقد بنيت المسألة على أنها يعمل عليها.

قيل: إن المنفي هنا أن يعمل عليها بخرم قاعدة شرعية. فأما العمل عليها مع الموافقة فليس بمنفي.

فصل

إذا تقرر اعتبار ذلك الشرط، فأين يسوغ العمل على وفقها؟

فالقول في ذلك أن الأمور الجائزات أو المطلوبات التي فيها سعة يجوز العمل فيها بمقتضى ما تقدم. وذلك على أوجه:

أحدها: أن يكون في أمر مباح؛ كأن يرى المكاشَف أن فلاناً يقصده في الوقت الفلاني، أو يعرف ما قصد إليه في إتيانه من موافقة أو مخالفة، أو يطلع على ما في قلبه من حديث أو اعتقاد حق أو باطل، وما أشبه ذلك، فيعمل على التهيئة له حسبما قصد إليه، أو يتحفظ من مجيئه إن كان قصده الشر، فهذا من الجائز له؛ كما لو رأى رؤيا تقتضي ذلك، لكن لا يعامله إلا بما هو مشروع كما تقدم.

والثاني: أن يكون العمل عليها لفائدة يرجو نجاحها؛ فإن العاقل لا يدخل على نفسه ما لعله يخاف عاقبته، فقد يلحقه بسبب الالتفات إليها عجب أو غيره؛ والكرامة كما أنها خصوصية، كذلك هي فتنة واختبار، لينظر كيف تعملون. وقد تقدم ذكره. فإذا عرضت حاجة، أو كان لذلك سبب يقتضيه، فلا بأس. وقد كان رسول الله ﷺ يخبر بالمغيبات للحاجة إلى ذلك. ومعلوم أنه عليه الصلاة والسلام لم يخبر بكل مغيب اطلع عليه، بل كان ذلك في بعض الأوقات وعلى مقتضى الحاجات، وقد أخبر عليه الصلاة والسلام المصلين خلفه أنه «يراهم من وراء ظهره» لما لهم في ذلك من الفائدة المذكورة في الحديث[1]. وكان يمكن أن يأمرهم وينهاهم من غير إخبار بذلك. وهكذا سائر كراماته ومعجزاته. فعمل أمته بمثل ذلك في هذا المكان أولى[2] منه في الوجه الأول؛ ولكنه مع ذلك في حكم الجواز، لما تقدم من خوف العوارض كالعجب ونحوه. والإخبار في حق النبي عليه الصلاة والسلام مسلم، ولا يخلو إخباره من فوائد، ومنها تقوية إيمان كل من رأي ذلك أو سمع به، وهي فائدة لا تنقطع مع بقاء الدنيا.

---

(١) الحديث «أقيموا صفوفكم وتراصوا فإني أراكم من وراء ظهري».

(٢) لأن الأول لم ينظر منه إلى الفائدة التي يرجو نجاحها، بل مجرد أمر جائز أما هنا فإنه وإن كان جائزاً أو في حكمه خشية العوارض، إلا أنه مقيد بأن يكون لفائدة يرجو نجاحها.

والثالث: أن يكون فيه تحذير أو تبشير ليستعد لكل عدته. فهذا أيضاً جائز، كالإخبار عن أمر ينزل إن لم يكن كذا، أو لا يكون إن فعل كذا، فيعمل على وفق ذلك، على وزان الرؤيا الصالحة، فله أن يجري بها مجرى الرؤيا؛ كما روي عن أبي جعفر بن تركان قال: كنت أجالس الفقراء ففتح عليَّ بدينار فأردت أن أدفعه إليهم، ثم قلت في نفسي: لعلي أحتاج إليه، فهاج بي وجع الضرس فقلعت سناً، فوجعت الأخرى حتى قلعتها، فهتف بي هاتف: إن لم تدفع إليهم الدينار لا يبقى في فيك سِنٌّ واحدة. وعن الروذباري قال: فيَّ استقصاءٌ في أمر الطهارة، فضاق صدري ليلة لكثرة ما صببت من الماء ولم يسكن قلبي، فقلت: يا رب عفوك! فسمعت هاتفاً يقول: العفو في العلم، فزال عني ذلك.

وعلى الجملة فالشرط المتقدم لا محيص من اعتباره في العمل بمقتضى الخوارق. وهو المطلوب. وإنما ذكرت هذه الأوجه الثلاثة لتكون مثالاً يحتذى حذوه، وينظر في هذا المجال إلى جهته. وقد أشار هذا النحو إلى التنبيه على أصل آخر، وهي:

المسألة الثانية عشرة:

إن الشريعة كما أنها عامة في جميع المكلفين، وجارية على مختلفات أحوالهم، فهي عامة أيضاً بالنسبة إلى عالَم الغيب وعالَم الشهادة من جهة كل مكلف؛ فإليها نرد كل ما جاءنا من جهة الباطن، كما نرد إليها كل ما في الظاهر. والدليل على ذلك أشياء:

منها: ما تقدم في المسألة قبلها من ترك اعتبار الخوارق إلا مع موافقة ظاهر الشريعة.

والثاني: أن الشريعة حاكمة لا محكوم عليها، فلو كان ما يقع من الخوارق والأمور الغيبية حاكماً عليها، بتخصيص عموم، أو تقييد إطلاق، أو تأويل ظاهر، أو ما أشبه ذلك، لكان غيرها حاكماً عليها، وصارت هي محكوماً عليها بغيرها. وذلك باطل باتفاق. فكذلك ما يلزم عنه.

والثالث: أن مخالفة الخوارق للشريعة دليل على بطلانها في نفسها. وذلك أنها قد تكون في ظواهرها كالكرامات وليست كذلك، بل أعمالاً من أعمال الشيطان؛ كما حكى عياض عن الفقيه أبي ميسرة المالكي أنه كان ليلة بمحرابه يصلي ويدعو ويتضرع، وقد وجد رِقَّة، فإذا المحراب قد انشق وخرج منه نور عظيم، ثم بدا له وجه كالقمر، وقال له: «تملأً من وجهي يا أبا ميسرة! فأنا ربُّك الأعلى» فبصق فيه وقال له: اذهب يا لعين عليك لعنة الله. وكما يحكى عن عبد القادر الكيلاني أنه عطش عطشاً شديداً، فإذا سحابة قد أقبلت وأمطرت عليه شبهَ الرَّذاذ حتى شرب، ثم نودي من سحابة: «يا فلان أنا ربك وقد أحللت

لك المحرمات» فقال له: اذهب يا لعين. فاضمحلت السحابة. وقيل له: بم عرفت أنه إبليس؟ قال: بقوله «قد أحللت لك المحرمات». هذا وأشباهه لو لم يكن الشرع حَكماً فيها لما عرف أنها شيطانية.

وقد تزعتْ إلى هذا المنزع في ابتداء الوحي إلى رسول الله ﷺ، خديجةُ بنت خويلد زوجه رضي الله عنها، فإنها قالت له: «أي ابن عم! أتستطيع أن تخبرني بصاحبك هذا الذي يأتيك إذا جاءك؟ قال: نعم. قالت: فإذا جاءك فأخبرني به. فلما جاء أخبرها، فقالت: قم يا ابن عم! فاجلس على فخذي اليسرى. فجلس، ثم قالت: هل تراه؟ قال: نعم. ثم حولته إلى فخذها اليمنى، ثم إلى حجرها، وفي كل ذلك تقول: هل تراه؟ فيقول نعم. قال الراوي فتحسرت، وألقت خِمارها، والنبيُّ ﷺ جالس في حجرها، ثم قالت: هل تراه؟ قال: لا. وفي رواية أنها أدخلته بينها وبين دِرعها، فذهب عند ذلك. فقالت: يا ابنَ عم اثبُتْ وأبشرْ، فوالله إنه لملك، ما هذا بشيطان»[1].

ولا يقال: إنّ ثم مدارك أُخر يختص بها الولي، لا يفتقر بها إلى النظر الشرعي لأنا نقول: إن كان كما قلت على فرض تسليمه، فتلك المدارك من جملة الكرامات والخوارق؛ إذ لا يختص بها إلا من كان ولياً لله. فلا فرق بينها وبين غيرها من الخوارق المشاهدة. فلا بد إذاً من حكَم يحكم بصحتها، وشاهد يشهد لها، وإذ ذاك يلزم التسلسل، وهو محال. ولا يكتفي في ذلك بدعوى الوِجدان؛ فإن الوجدان من حيث هو وجدان لا دليل فيه على صحته ولا فساده، لأن الآلام واللذات من المواجد التي لا تنكر، ولا يدل ذلك على صحتها أو فسادها شرعاً. وكذلك سائر الأمور التي لا يقدر الإنسان على الانفكاك عنها؛ فالغضب مثلاً إذا هاج بالإنسان أمر لا ينكر كالمواجد من غير فرق، وقد يكون محموداً إذا كان غضباً لله، ومذموماً إذا كان لغير الله. ولا يفرق بينهما إلا النظر الشرعي، إذ لا يصح أن يقال هذا الغضب قد أدرك صاحبه أنه محمود لا مذموم من غير نظر شرعي، لأن الحمد والذم راجعان إلى الشرع لا إلى العقل. فمن أين أدرك أنه محمود شرعاً؟ فلا يمكن أن يدركه كذلك بغير الشرع أصلاً. ولا يصح أيضاً أن ينسب تمييزه إلى المربي والمعلم، لأن البحث جار فيه أيضاً.

وإنما الذي يشكل في المسألة أن الخوارق لا قدرة للإنسان على كسبها ولا على دفعها؛ إذ هي مواهب من الله تعالى يختص بها من يشاء من عبادة. فإذا وردت على صاحبها

---

(١) القصة رواها ابن إسحاق.

فلا حكم فيها للشرع وإن فرضنا أنها غير موافقة له؛ كورود الآلام والأوجاع على الإنسان بغتة، أو ورود الأفراح عليه كذلك من غير اكتساب. فكما لا توصف هذه الأشياء بحسن ولا قبح شرعاً، ولا يتعلق بها حكم شرعي، كذلك في مسألتنا. بل أشبه شيء بها الإغماء أو الجنون أو ما أشبهه. فلا حكم يتعلق به وإن فرضنا لحوق الضرر به على الغير؛ كما إذا أتلف المجنون مالاً، أو قتل نفساً، أو شرب خمراً في حال جنونه. ألا ترى ما يحكى عن جملة منهم في استغراقهم في الأحوال حتى تمضي عليهم أوقات الصلوات وهم لا يشعرون، ويقع منهم الوعد فيؤخذون عن أنفسهم في المكاشفات والمنازلات، فلا يَفُون، ويكاشَفون بأحوال الخلق بحيث يطلعون على عوراتهم[١]، إلى ما أشبه ذلك. فهذا وما كان مثله إذا كان واقعاً منهم ومنقولاً عنهم، وهو داخل عليهم شاؤوا أم أبَوا، فكيف ينكر في نفسه أو يعدّ مما يدخل تحت أحكام الشريعة؟

والجواب أن ما تقدم من الأدلة كاف في إثبات أصل المسألة، وما اعترض به لا اعتراض به؛ فإن الخوارق وإن كانت لا قدرة للإنسان في كسبها ولا دفعها، فلقدرته تعلق بأسباب هذه المسببات. وقد مر أن الأسباب هي التي خوطب المكلف بها أمراً أو نهياً، ومسبباتها خَلقٌ لله. فالخوارق من جملتها. وتقدم أيضاً أن ما نشأ عن الأسباب من المسببات فمنسوب إلى المكلف حكمه، من جهة التسبب؛ لأجل أن عادة الله في المسببات أن تكون على وزان الأسباب في الاستقامة والاعوجاج، والاعتدال والانحراف؛ فالخوارق مسببات عن الأسباب التكليفية، فبقدر اتّباع السنة في الأعمال، وتصفيتها من شوائب الأكدار، وغيوم الأهواء، تكون الخارقة المترتبة. فكما أنه يعرف من نتائج الأعمال العادية صواب تلك الأعمال أو عدم صوابها، كذلك ما نحن فيه. وقد قال تعالى: ﴿إنما تُجْزَوْنَ ما كنتم تَعْمَلون﴾ [التحريم: ٧] وقال: ﴿هل تُجْزَوْنَ إلا بما كنتم تكْسِبون﴾ [يونس: ٥٢]، «إنما هي أعمالكم أحصيها لكم، ثم أوفِّيكم إياها»[٢] وهو عام في الجزاء الدنيوي والأخروي. وفروع الفقه في المعاملات شاهدة هنا كشهادة العادات. فالموضع مقطوع به في الجملة.

وإذا ثبت هذا فما ظهر في الخارقة من استقامة أو اعوجاج فمنسوب إلى الرياضة المتقدمة. والنتائج تتبع المقدمات بلا شك. فصار الحكم التكليفي متعلقاً بالخوارق من

---

(١) وهو محرم بحسب الشريعة، لكنهم مقهورون عليه ليس لهم فيه اختيار.

(٢) تقدم (ج ٢ ص ١٩٢).

جهة مقدماتها، فلا تسلم لصاحبها. وإذ ذاك لا تخرج عن النظر الشرعي، بخلاف المرض والجنون وأشباههما مما لا سبب له من جهة المكلف، فإنه لا يتعلق به حكم تكليفي. ولو فرضنا أن المكلف تسبب في تحصيله لكان منسوباً إليه، ولتوجه التكليف إليه، كالشكر(١) ونحوه. فحصل من هذا التقرير أن الشرع حاكم على الخوارق وغيرها، لا يخرج عن حكمه شيء منها والله أعلم.

فصل

ومن هنا يعلم أن كل خارقة حدثت أو تحدث إلى يوم القيامة فلا يصح ردها ولا قبولها إلا بعد عرضها على أحكام الشريعة. فإن ساغت هناك فهي صحيحة مقبولة في موضعها، وإلا لم تقبل. إلا الخوارق الصادرة على أيدي الأنبياء عليهم السلام فإنه لا نظر فيها لأحد؛ لأنها واقعة على الصحة قطعاً فلا يمكن فيها غير ذلك. ولأجل هذا حكم إبراهيم عليه السلام في ذبح ولده بمقتضى رؤياه، وقال له ابنه: ﴿يا أَبَتِ افْعَلْ ما تُؤْمَرُ﴾ [الصافات: ١٠٢] وإنما النظر فيما انخرق من العادات على يد غير المعصوم.

وبيان عرضها أن تُفرض الخارقةُ واردة من مجاري العادات، فإن ساغ العمل بها عادة وكسباً، ساغت في نفسها، وإلا فلا، كالرجل يكاشف بامرأة أو عورة بحيث اطلع منها على ما لا يجوز له أن يطلع عليه وإن لم يكن مقصوداً له، أو رأى أنه يدخل على فلان بيته وهو يجامع زوجته ويراه عليها، أو يكاشف بمولود في بطن امرأة أجنبية بحيث يقع بصره على بشرتها أو شيء من أعضائها التي لا تسوغ النظر إليها في الحس، أو يسمع نداء يحس فيه بالصوت والحرف وهو يقول: أنا ربك، أو يرى صورة مكيفة مقدرة: تقول له أنا ربك، أو يرى ويسمع من يقول له: قد أحللت لك المحرمات، وما أشبه ذلك من الأمور التي لا يقبلها الحكم الشرعي على حال. ويقاس على هذا ما سواه. وبالله التوفيق.

المسألة الثالثة عشرة:

لما كان التكليف مبنياً على استقرار عوائد المكلفين(٢)، وجب أن ينظر في حكام العوائد، لما ينبني عليها بالنسبة إلى دخول المكلف تحت حكم التكليف.

---

(١) لعله السكر بالسين يدخله الإنسان على نفسه بشرب المسكر مثلاً فيكون معاملاً بنتائجه.

(٢) سواء أكانت تابعة لفطر وغرائز فيهم، أم كانت تابعة للموجودات الأخرى التي لهم بها علاقة وارتباط ما في هذه الحياة، كما يؤخذ من تقريره بعد.

فمن ذلك أن مجاري العادات في الوجود أمر معلوم لا مظنون؛ وأعني في الكليات لا في خصوص الجزئيات. والدليل على ذلك أمور:

أحدها: أن الشرائع بالاستقراء إنما جيء بها على ذلك. ولنعتبر بشريعتنا؛ فإن التكاليف الكلية فيها بالنسبة إلى من يكلف من الخلق موضوعة على وزان واحد[1]، وعلى مقدار واحد، وعلى ترتيب واحد، لا اختلاف فيه بحسب متقدم ولا متأخر. وذلك واضح في الدلالة على أن موضوعات التكليف ـ وهي أفعال المكلفين ـ كذلك. وأفعال المكلفين إنما تجري على ترتيبها إذا كان الوجود باقياً على ترتيبه. ولو اختلفت العوائد في الموجودات لاقتضى ذلك اختلاف التشريع واختلاف الترتيب، واختلاف الخطاب. فلا تكون الشريعة على ما هي عليه. وذلك باطل.

والثاني: أن الإخبار الشرعي قد جاء بأحوال هذا الوجود على أنها دائمة غير مختلفة إلى قيام الساعة؛ كالأخبار عن السموات والأرض وما بينهما وما فيهما من المنافع[2] والتصاريف والأحوال، وأن سنة الله لا تبديل لها، وأن لا تبديل لخِلق الله، كما جاء بإلزام الشرائع على ذلك الوزان أيضاً. والخبر من الصادق لا يكون بخلاف مُخبَره بحال، فإن الخلاف بينهما محال.

والثالث: أنه لولا أن اطراد العادات معلوم لما عرف الدين من أصله، فضلاً عن تعرف فروعه؛ لأن الدين لا يعرف إلا عند الاعتراف بالنبوة، ولا سبيل إلى الاعتراف بها إلا بواسطة المعجزة، ولا معنى للمعجزة إلا أنها فعل خارق للعادة، ولا يحصل فعل خارق للعادة إلا بعد تقرير اطراد العادة في الحال والاستقبال كما اطردت في الماضي، ولا معنى للعادة إلا أن الفعل المفروض لو قدر وقوعه غير مقارن للتحدي لم يقع إلا على الوجه المعلوم في أمثاله. فإذا وقع مقترناً بالدعوة خارقاً للعادة، علم أنه لم يقع كذلك مخالفاً لما اطرد إلا والداعي صادق. فلو كانت العادة غير معلومة لما حصل العلم بصدقه

---

(١) فمثلاً كل مكلف مطلوب بالصلوات الخمس جزماً، والصبح ركعتان للجميع والظهر أربعة كذلك وشرائطها وأركانها واحدة، ومبطلاتها واحدة وآدابها واحدة. لا اختلاف في ذلك بين عصر متقدم ولا زمان متأخر، لأن العوائد التي بنى عليها الشارع تكليفه مستقرة. فلا تكون في قرن من القرون حرجة، وفي قرن ميسورة. وقس على ذلك بقية التكاليف.

(٢) كمنافع الشمس والقمر وسائر الكواكب، والماء والنار، والأرض وما عليها والبحار وما فيها (والتصاريف) أي الأسباب والمسببات في هذه الأمور وفي أفعال الإنسان والحيوان، وما ينشأ عن ذلك (والأحوال) أي من الحياة والموت والصحة والمرض، والملاذ والشهوات، إلى غير ذلك من السنن الكونية التي ربط بها الخالق هذه الكائنات.

اضطراراً[(١)]؛ لأن وقوع مثل ذلك الخارق لم يكن يدعي بدون اقتران الدعوة والتحدي، لكن العلم حاصل، فدل على أن ما انبنى عليه العلم معلوم أيضاً. وهو المطلوب.

فإن قيل هذا معارض بما يدل على أن اطراد العوائد غير معلوم، بل إن كان فمظنون: والدليل على ذلك أمران:

أحدهما: أن استمرار أمر في العالم مساو لابتداء وجوده؛ لأن الاستمرار إنما هو بالإمداد المستمر، والإمدادُ ممكنٌ أن لا يوجد، كما أن استمرار العدم على الموجود في الزمن الأول كان ممكناً، فلما وجد حصل أحد طرفي الإمكان مع جواز بقائه على أصل العدم، فكذلك وجوده في الزمان الثاني ممكن، وعدمه كذلك. فإذا كان كذلك فكيف يصح ـ مع إمكان عدم استمرار وجوده ـ العلم باستمرار وجوده؛ هل هذا إلا عين المحال؟

والثاني: أن خوارق العادات في الوجود غير قليل، بل ذلك كثير، ولا سيما ما جرى على أيدي الأنبياء عليهم السلام من ذلك. وكذلك ما انخرق للأولياء من هذه الأمة وفي الأمم قبلها من العادات. والوقوع زائد على مجرد الإمكان، فهو أقوى في الدلالة، فإذاً لا يصح أن يكون مجاري العادات معلومة ألبتة.

فالجواب عن الأول أن الجواز العقلي غير مندفع عقلاً، وإنما اندفع بالسمع القطعي. وإذا اندفع بالسمع ـ وهو جميع ما تقدم من الأدلة ـ لم يفد حكمُ الجواز العقلي.

ولا يقال: إن هذا تعارض على القطعيات وهو محال.

لأنا نقول: إنما يكون محالاً إذا تعارضا من وجه واحد، وليس كذلك هنا، بل الجواز العقلي هنا باق على حكمه في أصل الإمكان، والامتناعُ السمعي راجع إلى الوقوع. وكم من جائز غير واقع. وكذلك نقول: العالم كان قبل وجوده ممكناً أن يبقى على أصله من العدم ويمكن أن يوجد، فنسبة استمرار العدم عليه أو إخراجه إلى الوجود من جهة نفسه نسبة واحدة. وقد كان من جهة علم الله فيه لا بد أن يوجد، فواجبٌ وجودُه، ومحالٌ استمرارُ عدمه، وإن كان في نفسه ممكن البقاء على أصل العدم. ولذلك قالوا: من الجائز تنعيم من مات على الكفر، وتعذيب من مات على الإسلام؛ ولكن هذا الجائز محال الوقوع، من جهة إخبار الله تعالى أن الكفار هم المعذبون، وأن المسلمين هم المنعَّمون. فلم يتوارد

---

(١) لأنه لا سبب للعلم بالصدق إلا العلم باستقرار العادة، وأن خرقها لا يكون بدون الدعوة والتحدي. فقوله (لأن وقوع الخ) تكميل لتوجيه الملازمة.

الجواز والامتناع والوجوب على مرمى واحد. كذلك ههنا. فالجواز من حيث نفس الجائز، والوجوب أو الامتناع من حيث أمر خارج. فلا يتعارضان.

وعن الثاني أنا قدمنا أن العلم المحكوم به على العادات إنما هو في كليات الوجود لا في جزئياته. وما اعترض به من باب الأمور الجزئية التي لا تخرم كلية؛ ولذلك لم يدخل ذلك على أرباب العوائد شكاً ولا توقفاً[1] في العمل على مقتضى العادات ألبتة. ولولا استقرار العلم بالعادات لما ظهرت الخوارق كما تقدم. وهو من أنبل الأدلة على العلم بمجاري العادات، وأصله للفخر الرازي رحمه الله تعالى. فإذا رأينا جزئياً انخرقت فيه العادة على شرط ذلك، دلنا على ما تدل عليه الخوارق: من نبوة النبي ﷺ إن اقترنت بالتحدي، أو ولاية الولي إن لم تقترن، أو اقترنت بدعوى الولاية على القول بجواز ذلك. ولا يقدح انخراقها في علمنا باستمرار العادات الكلية، كما إذا رأينا عادة جرت في جزئية من هذا العالم في الماضي والحال غلب على ظنوننا أيضاً استمرارها في الاستقبال، وجاز عندنا خرقها بدليل انخراق ما انخرق منها؛ ولا يقدح ذلك في علمنا باستمرار العاديات الكلية. وهكذا حكم سائر مسائل الأصول. ألا ترى أن العمل بالقياس قطعي، والعمل بخبر الواحد قطعي، والعمل بالترجيح عند تعارض الدليلين الظنيين قطعي، إلى أشباه ذلك، فإذا جئت إلى قياس معين لتعمل به كان العمل ظنياً، أو أخذت في العمل بخبر واحد معين وجدته ظنياً لا قطعياً ـ وكذلك سائر المسائل ـ ولم يكن ذلك قادحاً في أصل المسألة الكلية. وهذا كله ظاهر.

المسألة الرابعة عشرة:

العوائد المستمرة ضربان: أحدهما؛ العوائد الشرعية التي أقرها الدليل الشرعي أو نفاها؛ ومعنى ذلك أن يكون الشرع أمر بها إيجاباً أو ندباً، أو نهى عنها كراهة أو تحريماً، أو أذن فيها فعلاً وتركاً. والضرب الثاني: هي العوائد الجارية بين الخلق بما ليس في نفيه ولا إثباته دليل شرعي.

فأما الأول: فثابت أبداً، كسائر الأمور الشرعية؛ كما قالوا في سلب العبد أهلية الشهادة، وفي الأمر بإزالة النجاسات، وطهارة التأهب للمناجاة، وستر العورات، والنهي عن الطواف بالبيت على العري، وما أشبه ذلك من العوائد الجارية في الناس، إما حسنة

(١) وإلا لما عمرت الدنيا، لأن عمارتها بأخذ الناس في أسباب ذلك مبنية على أن العوائد في ترتب المسببات مستمرة، وإن كانوا يشاهدون أحياناً شيئاً من انخرام العادة.

عند الشارع أو قبيحة، فإنها من جملة الأمور الداخلة تحت أحكام الشرع. فلا تبديل لها وإن اختلفت آراء المكلفين فيها[١]. فلا يصح أن ينقلب الحسن فيها قبيحاً، ولا القبيح حسناً، حتى يقال مثلاً: إن قبول شهادة العبد لا تأباه محاسن العادات، فلنجزه، أو إن كشف العورة الآن ليس بعيب ولا قبيح، فلنجزه، أو غير ذلك، إذ لو صح مثل هذا لكان نسخاً للأحكام المستقرة المستمرة، والنسخ بعد موت النبي ﷺ باطل. فرفع العوائد الشرعية باطل.

وأما الثاني: فقد تكون تلك العوائد ثابتة، وقد تتبدل. ومع ذلك فهي أسباب لأحكام تترتب عليها.

فالثابتة كوجود شهوة الطعام والشراب، والوقاع والنظر، والكلام، والبطش، والمشي، وأشباه ذلك. وإذا كانت أسباباً لمسببات حكم بها الشارع فلا إشكال في اعتبارها والبناء عليها والحكم على وفقها دائماً.

والمتبدلة:

منها: ما يكون متبدلاً في العادة من حسن إلى قبح، وبالعكس؛ مثل كشف الرأس فإنه يختلف بحسب البقاع في الواقع، فهو لذوي المروءات قبيح في البلاد المشرقية، وغير قبيح في البلاد المغربية، فالحكم الشرعي يختلف باختلاف ذلك، فيكون عند أهل المشرق قادحاً في العدالة، وعند أهل المغرب غير قادح.

ومنها: ما يختلف في التعبير عن المقاصد، فتنصرف العبارة عن معنى إلى[٢] عبارة أخرى، إما بالنسبة إلى اختلاف الأمم كالعرب مع غيرهم، أو بالنسبة إلى الأمة الواحدة؛ كاختلاف العبارات بحسب اصطلاح أرباب الصنائع في صنائعهم مع اصطلاح الجمهور، أو بالنسبة إلى غلبة الاستعمال في بعض المعاني، حتى صار ذلك اللفظ إنما يسبق منه إلى الفهم معنى ما، وقد كان يفهم منه قبل ذلك شيء آخر، أو كان مشتركاً فاختص، وما أشبه ذلك. والحكم أيضاً يتنزل على ما هو معتاد فيه، بالنسبة إلى من اعتاده دون من لم يعتده، وهذا المعنى يجري كثيراً في الأيمان والعقود والطلاق، كناية وتصريحاً.

---

(١) لأنها نص عليها الشارع بخصوصها، وأثبت لها حكماً شرعياً، فتغير عادة الناس فيها من استقباح إلى استحسان لا يغير حكم الشرع عليها. بخلاف الضرب الثاني فإنه ليس فيه من الشرع دليل على حسنه أو قبحه، لكنه ينبني على عرف الناس فيه حكم شرعي يختلف باختلاف عرفهم.

(٢) لعل الأصل (إلى معنى عبارة).

ومنها: ما يختلف في الأفعال في المعاملات ونحوها؛ كما إذا كانت العادة في النكاح قبض الصداق قبل الدخول، أو في البيع الفلاني أن يكون بالنقد لا بالنسيئة، أو بالعكس، أو إلى أجل كذا دون غيره. فالحكم أيضاً جار على ذلك حسبما هو مسطور في كتب الفقه.

ومنها: ما يختلف بحسب أمور خارجة[١] عن المكلف، كالبلوغ فإنه يعتبر فيه عوائد الناس من الاحتلام أو الحيض، أو بلوغ سن من يحتلم أو من تحيض. وكذلك الحيض يعتبر فيه إما عوائد الناس بإطلاق، أو عوائد لِذات المرأة أو قراباتها، أو نحو ذلك. فيحكم لهم شرعاً بمقتضى العادة في ذلك الانتقال.

ومنها: ما يكون في أمور خارقة للعادة؛ كبعض الناس تصير له خوارق العادات عادة. فإن الحكم عليه يتنزل على مقتضى عادته الجارية له المطردة الدائمة، بشرط أن تصير العادة الأولى الزائلةلا ترجع إلا بخارقة أخرى؛ كالبائل أو المتغوط من جرح حدث له حتى صار المخرج المعتاد في الناس بالنسبة إليه في حكم العدم. فإنه إن لم يصر كذلك فالحكم للعادة العامة. وقد يكون الاختلاف من أوجه غير هذه. ومع ذلك فالمعتبر فيها من جهة الشرع أنفس تلك العادات، وعليها تتنزل أحكامه، لأن الشرع إنما جاء بأمور معتادة، جارية على أمور معتادة كما تقدم بيانه.

فصل

واعلم أن ما جرى ذكره هنا من اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد، فليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب[٢]؛ لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدي، لو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية والتكليف كذلك، لم يحتج في الشرع إلى مزيد. وإنما معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها؛ كما في البلوغ مثلاً، فإن الخطاب التكليفي مرتفع عن الصبي ما كان قبل البلوغ؛ فإذا بلغ وقع عليه التكليف. فسقوط التكليف قبل البلوغ ثم ثبوته بعده ليس باختلاف في الخطاب. وإنما وقع الاختلاف في العوائد، أو في الشواهد[٣]. وكذلك الحكم بعد الدخول بأن القول قول الزوج

---

(١) كاختلاف الأقطار في الجو حرارة وبرودة، ففي الحارة يعجل البلوغ وفي الباردة يبطىء. وقوله (وكذلك الحيض) أي مدته في كل حيضة، ومعاودته في كل شهر أو أكثر مثلاً.

(٢) أي بنسخه مثلاً.

(٣) كما مثله بالصداق، فإن العادة شهدت لأحدهما فترجح جانبه.

في دفع الصداق بناء على العادة، وأن القول قول الزوجة بعد الدخول أيضاً بناء على نسخ تلك العادة، ليس باختلاف في حكم؛ بل الحكم أن الذي ترجح جانبه بمعهود أو أصل فالقول قوله بإطلاق؛ لأنه مدعى عليه. وهكذا سائر الأمثلة فالأحكام ثابتة تتبع أسبابها حيث كانت بإطلاق. والله أعلم.

المسألة الخامسة عشرة:

العوائد الجارية ضروريةُ الاعتبارِ شرعاً، كانت شرعيةً في أصلها أو غيرَ شرعية، أي سواء كانت مقررة بالدليل شرعاً أمراً أو نهياً أو إذناً أم لا. أما المقررة بالدليل فأمرها ظاهر. وأما غيرها فلا يستقيم إقامة التكليف إلا بذلك. فالعادة جرت بأن الزجر سبب الانكفاف[1] عن المخالفة؛ كقوله تعالى: ﴿ولَكُم في القِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩] فلو لم تعتبر العادة شرعاً لم ينحتم القصاص ولم يشرع؛ إذ كان يكون شرعاً لغير فائدة. وذلك مردود بقوله: ﴿ولكُم في القصاصِ حياةٌ﴾ وكذلك البذر سبب لنبات الزرع، والنكاح سبب للنسل، والتجارة سبب لنماء المال عادة؛ كقوله: ﴿وابتَغُوا ما كَتَبَ الله لكُم﴾ [البقرة: ١٨٧] ﴿وابتَغُوا مِن فَضْلِ الله﴾ [الجمعة: ١٠] ﴿ليسَ عليكُم جُناحٌ أن تَبتغُوا فَضلاً مِن رَبكُم﴾ [البقرة: ١٩٨] وما أشبه ذلك مما يدل على وقوع المسببات[2] عن أسبابها دائماً. فلو لم تكن[3] المسببات مقصودة للشارع في مشروعية الأسباب لكان خلافاً للدليل القاطع ـ فكان ما أدى إليه باطلاً.

ووجه ثان وهو ماتقدم[4] في مسألة العلم بالعادات، فإنه جار ههنا.

---

(١) فكون الزجر سبباً للإنكفاف عادة في الناس. وليست مما يتعلق بها في ذاتها حكم شرعي من إذن أو نهي، لأنها ترجع إلى غرائز في الإنسان. ومع ذلك فاعتبارها شرعاً ضروري، لأنه رتب عليها أحكاماً كالقصاص من القاتل مثلاً.

(٢) أي يدل على اعتبار الشارع لهذه العادات، التي هي وقوع المسببات عن أسبابها العادية دائماً فيرتب عليها أحكاماً كطلب النكاح والتجارة وغير ذلك من الأسباب.

(٣) أي فلو لم تكن هذه العادات معتبرة شرعاً. لما رتب الشارع عليها شرعية الأسباب التي نيطت بها تلك العادات، لكن هذه الآيات وما أشبهها دليل قاطع على أنه رتب الأحكام عليها، فتكون معتبرة شرعاً. فقوله (المسببات) أي باعتبار هذه الحيثية التي أشرنا اليها وهي جري العادة بتسببها عن أسبابها، لأن هذا هو المطلوب في المسألة.

(٤) وهو الدليل الأول في المسألة الثالثة عشرة، فإن ورود التكاليف بميزان واحد في الخلق يدل على أن الشارع اعتبر العادات المطردة فيهم، ولو لم يعتبرها لما كان هناك مانع من اختلاف التشريع واختلاف الخطاب.

ووجه ثالث[1] وهو أنه لما قطعنا بأن الشارع جاء باعتبار المصالح، لزم القطع بأنه لا بد من اعتباره العوائد، لأنه إذا كان التشريع على وزان واحد، دل على جريان المصالح على ذلك، لأن أصل التشريع سبب المصالح، والتشريع دائم كما تقدم، فالمصالح كذلك. وهو معنى اعتباره للعادات في التشريع.

ووجه رابع وهو أن العوائد لو لم تعتبر لأدى الى تكليف ما لا يطاق، وهو غير جائز أو غير واقع. وذلك أن الخطاب إما أن يعتبر فيه العلم والقدرة على المكلّف به وما أشبه ذلك من العاديات المعتبرة في توجه التكليف، أو لا. فإن اعتبر فهو ما أردنا. وإن لم يعتبر فمعنى ذلك أن التكليف متوجه على العالم والقادر، وعلى غير العالم والقادر، وعلى من له مانع ومن لا مانع له. وذلك عين تكليف ما لا يطاق. والأدلة على هذا المعنى واضحة كثيرة.

فصل

وإذا كانت العوائد معتبرة شرعاً فلا يقدح في اعتبارها انخراقها، ما بقيت عادة على الجملة. وإنما ينظر في انخراقها.

ومعنى انخراقها أنها تزول بالنسبة الى جزئي، فيخلفها في الموضع حالة إما من حالات الأعذار المعتادة في الناس، أو من غير ذلك. فإن كانت منخرقة بعذر فالموضع للرخصة؛ وإن كانت من غير ذلك فإما إلى عادة أخرى دائمة[2] بحسب الوضع العادي، كما في البائل من جرح صار معتاداً. فهذا راجع الى حكم العادة الأولى، لا إلى حكم الرخص

---

(١) وتقدم له أن المصالح هي ما أدى إلى قيام حياة الإنسان، ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية، وذلك لا يتم إذا أخرج في تكاليفه عما أودع فيه وفي الكائنات المرتبطة به من العادات المطردة، ولا يخفى عليك أن هذا المقدار كاف في الاستدلال بناء على اعتبار المصالح، ولا يحتاج إلى كلفة، كما أنه يتفرع عليه الوجه الرابع، لأن إخراجه عن مقتضى ما سبق يكون تكليفاً بما لا يطاق أو بما فيه حرج أما توجيهه للثالث فمعناه أن التشريع دائم وهو جار مع المصالح، فهي إذن دائمة وهي عادة من العادات، فيكون قد اعتبرها. وهو المطلوب، وأما الرابع فقد اعتبر فيه أن العلم والقدرة على المكلف به أمر عادي، فإن كان معتبراً عند الشارع في توجيهه التكليف فيكون قد اعتبر العادة وهو المطلوب. وإن لم يعتبرها لزم تكليف ما لا يطاق. ولا يعزب عنك أنهما ليسا من العادات المقررة شرعاً بل هما من الأمور الراجعة للأسباب والمسببات. أعني من القسم الثاني الذي هو موضوع كلامه في هذه الأدلة، كما أنه لا يغيب عنك أنه على تقريره لا يكون الوجه الرابع مفرعاً على الثالث بل مستقلاً، بخلاف الوجه الذي قررنا به الكلام في الدليلين. وكل صحيح.

(٢) أي تخرم العادة الأولى كما يؤخذ من كلامه بعد، بأن انسد مثلاً مسلك البول المعتاد في مثاله.

كما تقدم. وإما إلى غير عادة، أو إلى عادة لا تخرم العادة الأولى. فإن انخرقت إلى عادة أخرى لاتخرم العادة الأولى فظاهر أيضاً اعتبارها، لكن على وجه راجع إلى باب الترخص؛ كالمرض المعتاد[١] والسفر المعتاد بالنسبة إلى جمع الصلاتين والفطر والقصر ونحو ذلك. وإن انخرقت إلى غير معتاد فهل يكون لها حكمها في نفسها، أو تجرى عليها أحكام العوائد التي تناسبها؟

ولا بد من تمثيلها أوّلاً، ثم النظر في مجاري تلك الأحكام في الخوارق.

فمن ذلك[٢] توقف عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه عن إكراه من منع الزكاة، وقوله لمن كتب له بذلك «دعوه». وقصة رِبعيّ بن حِراش حين طلب الحجاج إبنه ليقتله، فسأله الحجاج عن إبنه فأخبره، والأب عارف بما يراد من إبنه[٣]. وقصة أبي حمزة الخُراساني حين وقع في البئر ثم سدُ رأسها عليه ولم يستغث. وحديث أبي يزيد مع خَدِيمِه[٤] لما حضرهما شقيق البلخي وأبو تراب النخشبي فقالا للخديم: كل معنا. فقال أنا صائم. فقال أبو تراب: كل ولك أجر صوم شهر. فأبى، فقال شقيق: كل ولك أجر صوم سنة، فأبى. فقال أبو زيد: دعوا من سقط من عين الله. فأخذ ذلك الشاب في السرقة بعد سنة، وقطعت يده. ومنه دخول البرية بلا زاد[٥]، ودخول الأرض المسبعة وكلاهما من الإلقاء باليد إلى التهلكة.

فالذي يقال في هذا الموضع ـ بعد العلم بأن ما خالف الشريعة غير صحيح ـ أن هذه الأمور لا ينبغي حملها على المخالفة أصلاً مع ثبوت دين أصحابها وورعهم وفضلهم

---

(١) غير ظاهر مع موضوع الكلام وهو حالة من غير الأعذار المعتادة في الناس، لأن المرض وما معه من المعتاد الذي قال عنه إنه محل الرخصة، فلو مثله بمن بال من جرح صار معتاداً، لكنه يبول أيضاً من المحل المعتاد فهو يبول من محلين القبل مثلاً والجرح. معتاداً فيهما، فهي عادة ليست من الأعذار المعتادة، وصار البول من الجرح عادة لا تخرق العادة الأولى، لكان ظاهراً.

(٢) ما تقدم من أول الفصل إلى هنا كان في العوائد غير المقررة شرعاً، وهو القسم الثاني في المسألة لكن المسائل الآتية كلها في العادات التي جاء لها تقرير من الشارع أمراً أو نهياً أو إذناً، فيكون الفصل مشتملاً على انخراق العادة وبيان أحكامها في القسمين.

(٣) يعني والعادة الشرعية في مثله أل يمكن الظالم من غرضه بقتل شخص ظلماً، ما دام الدفاع عنه لا يضر المدافع.

(٤) لم يرد في القاموس وشرحه «خديم» بل قال في جمع خدمان لخادم: أنه عامي، وكأنهم تصوروا فيه أنه جمع خديم. ككثبان جمع كثيب.

(٥) يعني وقد صنعه كثير من أهل الصلاح والتقوى، مخالفين العادة التي قررها الشارع من تحريم ذلك.

وصلاحهم، بناء على الأخذ بتحسين الظن في أمثالهم، كما أنا مؤاخذون بذلك في سلفنا الصالح من الصحابة رضي الله عنهم، وغيرهم ممن سلك في التقوى والفضل سبيلهم، وإنما ينظر فيها بناء على أنها جارية على ما يسوغ شرعاً.

وعند ذلك فلا يخلو ما بنوا عليه أن يكون غريباً من جنس العادي، أو لا يكون من جنسه.

فإن كان الأول لحق بجنس أحكام العادات.

مثاله الأمر بالإفطار، فأنه يمكن أن يكون مبنياً على رأي من يرى المتطوع أمير نفسه، وهم الأكثر، فتصير إباية التلميذ عن الإجابة عناداً واتباعاً للهوى. ومثل هذا مخوف العاقبة، لا سيما بالنسبة إلى موافقة من شهر فضله وولايته. وكذلك أمر عمر بترك مانع الزكاة، لعله كان نوعاً من الاجتهاد؛ إذ عامله معاملة المغفلين المطرحين في قواعد الدين، ليزدجر بنفسه وينتهي عما همّ به. وكذلك وقع؛ فإنه راجع نفسه وأدى الزكاة الواجبة عليه، لا أنه أراد تركه جملة، بل ليزجره بذلك أو يختبر حاله، حتى إذا أصرَّ على الامتناع أقام عليه ما يقام على الممتنعين.

ومثل ذلك قصة ربعي بن حراش؛ فإنه حكي عنه أنه لم يكذب قط، فلذلك سأله الحجاج عن ابنه، والصدق من عزائم العلم؛ وإنما جواز الكذب رخصة يجوز أن لا يعمل بمقتضاها، بل هو أعظم أجراً؛ كما في النطق بكلمة الكفر وهي رأس الكذب، وقد قال الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا اتَّقوا الله وكونوا مع الصادقين﴾ [التوبة: ١١٩] بعدما أخبر به من قصة الثلاثة الذين خُلِّفوا، فمدحهم الله بالتزام الصدق في موطن هو مظنة للرخصة، ولكن أحمدوا أمرهم في طريق الصدق، بناء على أن الأمن في طريق المخافة مرجو. وقد قيل: «عليك بالصدق حيث تخاف أنه يضرك فإنه ينفعك. ودع الكذب حيث ترى أنه ينفعك، فإنه يضرك» وهو أصل صحيح شرعي.

ومثله قصة أبي حمزة من باب الأخذ بعزائم العلم؛ فإنه عقد على نفسه أن لا يعتمد على غير الله، فلم يترخص، وهو أصل صحيح. ودل على خصوص مسألته قوله تعالى: ﴿ومَن يتوكَّل على اللهِ فهُو حسبُه﴾ [الطلاق: ٣] ووكالة الله أعظم من وكالة غيره وقد قال هود عليه الصلاة والسلام: ﴿فكيدُوني جميعاً ثم لا تُنْظِرونِ إنِّي توكلتُ على اللهِ ربِّي وربِّكمْ﴾ [هود: ٥٥] الآية! ولما عقد أبو حمزة عقداً طُلب بالوفاء، لقوله تعالى: ﴿وأوْفوا بعَهدِ اللهِ إذا عاهَدتُم﴾ [النحل: ٩١]. وأيضاً فإن بعض الأئمة نقَل عنه أنه سمع أن أناساً

بايعوا رسول الله ﷺ على أن لا يسألوا أحداً شيئاً فكان أحدهم إذا وقع سوطه لا يسأل أحداً رفْعه إليه. فقال أبو حمزة: ربِّ إن هؤلاء عاهدوا نبيك إذ رأوه، وأنا أعاهدك أن لا أسأل أحداً شيئاً أبداً. قال فخرج حاجاً من الشام يريد مكة إلى آخر الحكاية. وهذا أيضاً من قبيل الأخذ بعزائم العلم، إذ عقد على نفسه مثل ما عقد من هو أفضل منه. فليس بجار على غير الأصل الشرعي. ولذلك لما حكى ابن العربي الحكاية قال: فهذا رجل عاهد الله فوجد الوفاء على التمام والكمال، فبِهِ فاقتدوا إن شاء الله تهتدوا.

وكذلك دخول الأرض المسبعة ودخول البَرِيّة بلا زاد؛ فقد تبين في كتاب الأحكام أن من الناس من يكون وجود الأسباب وعدمها عندهم سواء؛ فإن الله هو مسبب الأسباب وخالق مسبباتها. فمن كان هذا حاله فالأسباب عنده كعدمها، فلم يكن له مخافة من مخوف مخلوق، ولا رجاء في مرجو مخلوق؛ إذ لا مخوف ولا مرجو إلا الله. فليس هذا إلقاء باليد إلى التهلكة، وإنما كان يكون كذلك لو حصل في اعتقاده أنه إن لم يتزود هلك، وإن قارب السبع هلك، وأما إذا لم يحصل ذلك فلا. على أنه قد شرط الغزالي في دخول البرية بلا زاد اعتياد الصبر والاقتيات بالنبات. وكل هذا راجع إلى حكم عادي.

ولعلك تجد مخرجاً في كل ما يظهر على أيدي الأولياء الذين ثبتت ولايتهم، بحيث يرجع إلى الأحكام العادية. بل لا تجده إن شاء الله إلا كذلك.

فصل

وأما إن كان ما بنوا عليه من غير جنس العادي، كالمكاشفة، فهل يكون حكمهم فيه حكم أهل العادات الجارية، بحيث يطلبون بالرجوع إلى ما عليه الناس؟ أم يعاملون معاملة أخرى خارجة عن أحكام أهل العوائد الظاهرة في الناس، وإن كانت مخالفة في الظاهر؛ لأنها في تحقيق الكشف الغيبي موافقة لا مخالفة.

والذي يطرد ـ بحسب ما ثبت في المسألة الثانية عشرة وما قبلها ـ أن لا يكون حكمهم مختصاً، بل يردون إلى أحكام أهل العوائد الظاهرة ويطلبهم المربي بذلك حتماً. وقد مر ما يستدل به على ذلك. ومن الدليل عليه أيضاً أوجه:

أحدها: أن الأحكام لو وضعت على حكم انخراق العوائد لم تنتظم لها قاعدة، ولم يرتبط لحكمها مكلف إذ كانت؛ لكون الأفعال كلها داخلة تحت إمكان الموافقة والمخالفة، فلا وجه إلا ويمكن فيه الصحة والفساد. فلا حكم لأحد على فعل من الأفعال بواحد منهما على البت. وعند ذلك لا يحكم بترتب ثواب ولا عقاب، ولا إكرام ولا إهانة، ولا حقن دم

ولا إهداره، ولا إنفاذ حكم من حاكم. وما كان هكذا فلا يصح أن يشرع مع فرض اعتبار المصالح، وهو الذي انبنت الشريعة عليه.

والثاني: أن الأمور الخارقة لا تطرد أن تصير حكماً يبنى عليه؛ لأنها مخصوصة بقوم مخصوصين. وإذا اختصت لم تجر مع غيرهم، فلا تكون قواعد الظواهر شاملة لهم، ولا أيضاً تجري فيما بينهم وبين غيرهم ممن ليس منهم؛ إذ لا يصح أن يحكم بمقتضى الخوارق على من ليس من أهلها باتفاق من الفريقين، أعني في نصب أحكام العامة؛ إذ ليس للحاكم أو السلطان أن يحكم للولي بمقتضى كشفه، أو السلطان نفسه على من ليس بولي من غير معاملة بالأسباب الظاهرة، ولا أيضاً للوليين إذا ترافعا إلى الحاكم في قضية.

وإذا فرض أنها غير شاملة لهم كان على غير ما تقدم البرهان عليه من أن الشريعة عامة وأحكامها عامة على جميع الخلق وفي جميع الأحوال. كيف وهم يقولون إن الولي قد يعصي والمعاصي جائزة عليه. فلا فعل يخالف ظاهره ظاهر الشرع إلا والسابق إلى بادىء الرأي منه أنه عصيان. فلا يصح مع هذا أن يثبت أن هذا الفعل الخارق الذي لا يجري على ظاهر الشرع مشروع، لتطرق الاحتمالات.

وهذا هو الوجه **الثالث**.

والرابع: أن أولى الخلق بهذا رسول الله ﷺ، ثم الصحابة رضي الله عنهم. ولم يقع منه عليه الصلاة والسلام شيء من ذلك، إلا ما نصت شريعته عليه مما خص به ولم يعد إلى غيره. وما سوى ذلك فقد أنكر على من قال له: «يُحِل الله لنبيه ما شاء» ومن قال: «إنك لستَ مِثلنا، قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر» فغضب وقال: «إني لأرجُو أن أكونَ أخشاكُم لِله وأعلمَكم بما أتَّقي»[1]. وقد كان عليه الصلاة والسلام يُستشفَى به وبدعائه، ولم يثبت أنه مس بشرة أنثى ممن ليست بزوجة له أو ملك يمين. وكان النساء يبايعنه ولم تمس يده يد أنثى قط؛ ولكن كان يعمل في الأمور على مقتضى الظواهر وإن كان عالماً بها. وقد مر من هذا أشياء. وهو الذي قعّد القواعد ولم يستثن ولياً من غيره. وقد كان حقيقاً بذلك لو نزل الحكم على استثناء الولي وأصحاب الخوارق، وكذلك الصحابة والتابعون لهم بإحسان، وهم الأولياء حقاً، والفضلاء صدقاً.

(١) جزء من حديث رواه مسلم.

وفي قصة الرُّبَيِّع[١] بيان لهذا؛ حيث قال وليُّها أو من كان: والله لا تكسر ثنيتها. والنبي ﷺ يقول: «كتاب الله القصاص»[٢]. ولم يكتف عليه الصلاة والسلام بأن مِن عباد الله مَن لو أقسم على الله لأبرّه، فكان يرجىء الأمر حتى يبرز أثر القسم، بل ألجأ إلى القصاص الذي فيه أشد محنةٍ، حتى عفا أهله: فحينئذ قال عليه الصلاة والسلام: «إنّ مِن عِبادِ الله مَن لو أقسمَ على اللهِ لأبَرَّه»[٣] فبين أن ذلك القسم قد أبره الله، ولكن لم يحكم به حتى ظهر له كرسي وهو العفو، والعفو منتهض في ظاهر الحكم سبباً لإسقاط القصاص.

والخامس: أن الخوارق في الغالب إذا جرت أحكامها معارضةً للضوابط الشرعية، فلا تنتهض أن تثبت ولو كضرائر الشعر[٤]؛ فإن ذلك إعمالٌ لمخالفة المشروعات، ونقض لمصالحها الموضوعات. ألا ترى أن رسول الله ﷺ قد كان عالماً بالمنافقين وأعيانهم، وكان يعلم منهم فساداً في أهل الإسلام، ولكن كان يمتنع من قتلهم لمعارض هو أرجح في الاعتبار، فقال: «لا يتحدث الناسُ أنّ محمداً يقتلُ أصحابه»[٥] فمثله يلغى في جريان أحكام الخوارق على أصحابها؛ حتى لا يعتقد من لا خبرة له أن للصوفية شريعة أخرى. ولهذا وقع إنكار الفقهاء لفعل أبي يعزي[٦] رضي الله عنه. فالقول بجواز انفراد أصحاب الخوارق بأحكام خارجة عن أحكام العادات الجمهورية، قولٌ يقدح في القلوب أموراً[٧] يطلب بالتحرز منها شرعاً. فلا ينبغي أن يخصوا بزائد على مشروع الجمهور. ولذلك أيضاً اعتقد كثير من الغالين فيهم مذهب الإباحة، وعضدوا بما سمعوا منها رأيهم. وهذا تعريض لهم إلى سوء المقالة.

وحاش لله أن يكون أولياء الله إلا بُرَآء من هذه الطوارق المنخرقة. غير أن الكلام جرى إلى الخوض في هذا المعنى، فقد علم منهم المحافظة على حدود الشريعة ظاهراً وباطناً، وهم القائمون بأحكام السنة على ما ينبغي، المحافظون على اتباعها، لكن

---

(١) قال في القاموس و«أم الربيع» قال لها النبي ﷺ: كتاب الله القصاص. تراجع كتب الحديث، ففي ذاكرتي أن ذلك محل تحقيق عندهم في صحة الاسم. وفي المصابيح أنها «الربيع» عمة أنس بن مالك خادمه. والقائل لا تكسر ثنيتها أنس بن النضر عم أنس بن مالك. فهو يوافق ما هنا ويخالف القاموس.

(٢و٣) هما من حديث واحد أخرجه الخمسة إلا الترمذي «تيسير».

(٤) لعلها «كضرورة الشعر».

(٥) جزء من حديث رواه الشيخان والترمذي.

(٦) صوابه «أبو يزيد» يعني النخشبي المتقدمة قصته في حديثه مع خادمه.

(٧) منها الاعتقاد المذكور بعد.

انحراف الفهم عنهم في هذه الأزمنة وفيما قبلها طرّق في أحوالهم ما طرّق. ولأجله وقع البحث في هذه المسائل، حتى يتقرر بحول الله ما يُفهَم به عنهم مقاصدُهم، وما توزن به أحوالهم، حسبما تعطيه حقيقة طريقتهم المثلى، نفعهم الله ونفع بهم.

ثم نرجع إلى تمام المسألة[١] فنقول:

وليس الاطلاع على المغيبات ولا الكشف الصحيح بالذي يَمنع من الجريان على مقتضى الأحكام العادية. والقدوة في ذلك رسول الله ﷺ، ثم ما جرى عليه السلف الصالح. وكذلك القول في انخراق العادات لا ينبغي أن يبنى عليها في الأحكام الظاهرة. وقد كان عليه الصلاة والسلام معصوماً؛ لقوله تعالى: ﴿والله يَعصِمُك مِن الناس﴾ [المائدة: ٦٧] ولا غاية وراء هذا، ثم إنه كان يتحصن بالدِّرع والمِغفر، ويتوقى ما العادة أن يُتوقى، ولم يكن ذلك نزولاً عن رتبته العليا إلى ما دونها، بل هي أعلى.

وما ذكر من استواء العوائد وعدمها بالنسبة إلى قدرة الله، فذلك أيضاً غير مانع من إجراء أحكام العوائد على مقتضاها.

وقد تقدم أن الصحابةقد كانوا جازوا رتبة التوكل، ورؤية إنعام المنعم من المنعم لا من السبب، ومع ذلك فلم يتركوا الدخول في الأسباب العادية التي ندبوا إليها، ولم يتركهم النبي ﷺ مع هذه الحالة التي تُسقط حكم الأسباب وتقضي بانخرام العوائد. فدل على أنها العزائم التي جاء الشرع بها؛ لأن حال انخراق العوائد ليس بمقام يُقام فيه، وإنما محله محل الرخصة كما تقدم ذكره. ألا ترى إلى قوله عليه الصلاة والسلام: «قَيِّدْها وتَوَكل»[٢]. وقد كان المكملون من الصوفية يدخلون في الأسباب تأدباً بآداب رسول الله ﷺ، ونظراً إلى أن وضع الله تعالى أحوال الخلق على العوائد الجارية يوضح أن المقصود الشرعي الدخول تحت أحكام العوائد، ولم يكونوا ليتركوا الأفضل إلى غيره. وأما قصة الخضر عليه السلام وقوله: (وما فَعَلْتُه عن أمْري) فيظهر به أنه نبي. وذهب إليه جماعة من العلماء استدلالاً بهذا القول. ويجوز للنبي أن حكم بمقتضى الوحي من غير إشكال. وإن سلم فهي قضية عين، ولأمر ما[٣]، وليست جارية على شرعنا. والدليل على ذلك أنه لا يجوز في هذه الملّة لوليٍّ ولا لغيره ممن ليس بنبي أن يقتل صبياً لم يبلغ الحلم، وإن علم أنه طبع

---

(١) مرتبط بأول الفصل.

(٢) تقدم (ج ١ - ص ٢١٠).

(٣) سيشير اليه بقوله (وعلى مقتضى عتاب موسى الخ).

كافراً، وأنه لا يؤمن أبداً، وأنه إن عاش أرهق أبويه طغياناً وكفراً، وإن أُذن له من عالم الغيب في ذلك؛ لأن الشريعة قد قررت الأمر والنهي. وإنما الظاهر في تلك القصة أنها وقعت على مقتضى شريعة أخرى، وعلى مقتضى عتاب موسى عليه السلام وإعلامه أنّ ثَم علماً آخر وقضايا أخر لا يعلمها هو.

فليس كل ما اطلع عليه الولي من الغيوب يسوغ له شرعاً أن يعمل عليه، بل هو على ضربين؛ أحدهما: ما خالف العمل به ظواهر الشريعة من غير أن يصح رده إليها. فهذا لا يصح العمل عليه ألبتة. والثاني: ما لم يخالف العمل به شيئاً من الظواهر، أو إن ظهر منه خلاف فيرجع بالنظر الصحيح إليها. فهذا يسوغ العمل عليه. وقد تقدم بيانه. فإذا تقرر هذا الطريق فهو الصواب، وعليه يربي المربي، وبه يعلق همم السالكين، تأسياً بسيد المتبوعين رسول الله ﷺ. وهو أقرب إلى الخروج عن مقتضى الحظوظ، وأولى برسوخ القدم، وأحرى بأن يتابع عليه صاحبه، ويقتدى به فيه. والله أعلم.

المسألة السادسة عشرة:

العوائد أيضاً ضربان بالنسبة إلى وقوعها في الوجود: أحدهما: العوائد العامة التي لا تختلف بحسب الأعصار والأمصار والأحوال، كالأكل والشرب، والفرح والحزن، والنوم واليقظة، والميل إلى الملائم والنفور عن المنافر، وتناول الطيبات والمستلذات، واجتناب المؤلمات والخبائث، وما أشبه ذلك. والثاني: العوائد التي تختلف باختلاف الأعصار والأمصار والأحوال. كهيآت اللباس والمسكن، واللين في الشدة والشدة فيه، والبطء والسرعة في الأمور، والأناة والاستعجال، وما كان نحو ذلك.

فأما الأول فيقضي به على أهل الأعصار الخالية، والقرون الماضية، للقطع بأن مجاري سنة الله تعالى في خلقه على هذا السبيل وعلى سننه لا تختلف عموماً كما تقدم، فيكون ما جرى منها في الزمان الحاضر محكوماً به على الزمان الماضي والمستقبل مطلقاً، كانت العادة وجودية أو شرعية.

وأما الثاني فلا يصح أن يقضي به على من تقدم ألبتة، حتى يقوم دليل على الموافقة من خارج. فإذ ذاك يكون قضاء على ما مضى بذلك الدليل، لا بمجرى العادة. وكذلك في المستقبل. ويستوي في ذلك أيضاً العادة الوجودية والشرعية[1].

---

(١) يحتاج إلى توفيق بينه وما سبق في أول المسألة الرابعة عشرة، من أن العوائد الشرعية التي أمر بها الشارع أو نهى عنها أو أذن فيها لا تتبدل، بل هي دائمة ثابتة وأن التي تتبدل إنما هي العوائد غير الشرعية، فإنها قابلة =

وإنما قلنا ذلك لأن الضرب الأول راجع إلى عادة كلية أبدية، وضعت عليها الدنيا وبها قامت مصالحها في الخلق، حسبما بيّن ذلك الاستقراء. وعلى وفاق ذلك جاءت الشريعة أيضاً. فذلك الحكم الكلي باق إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. وهي العادة التي تقدم الدليل على أنها معلومة لا مظنونة. وأما الضرب الثاني فراجع إلى عادة جزئية داخلة تحت العادة الكلية[1]، وهي التي يتعلق بها الظن لا العلم. فإذا كان كذلك لم يصح أن يحكم بالثانية على من مضى؛ لاحتمال التبدل والتخلف، بخلاف الأولى.

وهذه قاعدة محتاج إليها في القضاء على ما كان عليه الأولون، لتكون حجة في الآخرين. ويستعملها الأصوليون كثيراً بالبناء عليها، ورد القضاء بالعامة إليها. وليس هذا الاستعمال بصحيح بإطلاق، ولا فاسد بإطلاق، بل الأمر فيه يحتمل الانقسام كما تقدم. وينشأ بين القسمين قسم ثالث يشكل الأمر فيه: هل يلحق الأول فيكون حجة؟ أم لا فلا يكون حجة؟

المسألة السابعة عشرة:

المفهوم من وضع الشارع أن الطاعة أو المعصية تعظم بحسب عظم المصلحة أو المفسدة الناشئة عنها. وقد علم من الشريعة أن أعظم المصالح جريان الأمور الضرورية الخمسة المعتبرة في كل ملة، وأن أعظم المفاسد ما يكر بالإخلال عليها.

والدليل على ذلك ما جاء من الوعيد على الإخلال بها؛ كما في الكفر وقتل النفس وما يرجع إليه، والزنى والسرقة وشرب الخمر وما يرجع إلى ذلك، مما وضع له حد أو وعيد؛ بخلاف ما كان راجعاً إلى حاجي أو تكميلي، فإنه لم يختص بوعيد في نفسه، ولا بحد معلوم يخصه. فإن كان كذلك فهو راجع إلى أمر ضروري. والاستقراء يبين ذلك، فلا حاجة إلى بسط الدليل عليه.

= للتبدل في بعض أنواعها إلا أن يقال أنها ليست الشرعية بالمعنى المتقدم، بل مثل اختلاف الهيئات والملابس، واختلاف التعبير والاصطلاحات بين الناس فقد تكون في عهد الشرع على حال، ثم تتبدل، فتعد شرعية بهذا المعنى بحصول الإذن بها على وجه عام، ثم تتغير العادة ويختلف حكم الشارع عليها لرجوعها إلى أصل شرعي آخر، فلا يتأتى الحكم بها على القرون الماضية فإنها غير مستقرة في ذاتها على أنها لو كانت من قسم الشرعيات المطلوبة فإنها حيث كانت متبدلة غير مستقرة لا يتأتى الحكم بها على القرون الماضية الذي هو موضوع المسألة.

(١) فالعادة الكلية أنه لا بد للإنسان من الطعام والمسكن والملبس، وتحت كل أنواع وهيئات كثيرة، صالحة لوقوع ذلك الكلي في ضمنها.

إلا أن المصالح والمفاسد ضربان؛ أحدهما: ما به صلاح العالم أو فساده؛ كإحياء النفس، في المصالح، وقتلها، في المفاسد. والثاني: ما به كمال ذلك الصلاح أو ذلك الفساد. وهذا الثاني ليس في مرتبة واحدة، بل هو على مراتب. وكذلك الأول على مراتب أيضاً. فإنا إذا نظرنا إلى الأول وجدنا الدِّين أعظم الأشياء؛ ولذلك يهمل في جانبه النفس والمال وغيرهما[١]. ثم النفس؛ ولذلك يهمل في جانبها اعتبار قوام النسل والعقل والمال، فيجوز عند طائفة من العلماء لمن أكره بالقتل على الزنى أن يقي نفسه بـه، وللمرأة إذا اضطرت وخافت الموت ولم تجد من يطعمها إلا ببـذل بُضعها جـاز لها ذلـك. وهكذا سائرها. ثم إذا نظرنا إلى بيع الغرر مثلاً وجدنا المفسدة في العمل به على مراتب: فليس مفسدة بيع حبل الحبلة كمفسدة بيع الجنين في بطن أمه الحاضرة الآن، ولا بيع الجنين في البطن كبيع الغائب على الصفة وهو ممكن الرؤية من غير مشقة. وكذلك المصالـح في التوقي عن هذه الأمور. فعلى هذا إن كانت الطاعة والمخالفة تنتج من المصالح أو المفاسد أمراً كلياً ضرورياً كانت الطاعة لاحقه بأركان الدين، والمعصية كبيرة من كبائر الذنوب. وإن لم تنتج إلا أمراً جزئياً فطاعة لاحقة بالنوافل واللواحق الفضلية، والمعصية صغيرة من الصغائر. وليست الكبيرة في نفسها مع كل ما يعد كبيرة على وزان واحد، ولا كل ركن مع ما يعد ركناً على وزان واحد أيضاً، كما أن الجزئيات في الطاعة والمخالفة ليست على وزان واحد، بل لكل منها مرتبة تليق بها.

المسألة الثامنة عشرة:

الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد، دون الالتفات إلى المعاني. وأصل العادات الالتفات إلى المعاني.

أما الأول: فيدل عليه أمور:

منها الاستقراء؛ فإنا وجدنا الطهارة تتعـدى محل مـوجبها[٢]. وكـذلك الصلوات خصت بأفعال مخصوصة على هيئـآت مخصوصـة، إن خرجت عنهـا لم تكن عبادات. ووجدنا الموجِبات فيها تتحد مع اختلاف الموجَبات[٣]؛ وأن الذكر المخصوص[٤] في هيئة

(١) فالجهاد لحراسة الدين ولتكون كلمة الله هي العليا تبذل في سبيله الأنفس والأموال والأولاد.

(٢) هذا في الطهارة الحدثية بخلاف طهارة الثوب والبدن والمكان من الأخباث فإنها لا تتعدى، بل تقف عند حد ما أصيب بالنجاسة.

(٣) فالحيض والنفاس يسقطان الصلاة، ولا يسقطان الصوم ولا سائر العبادات المفروضة من أركان الإسلام.

(٤) هذا كثير: فالقنوت ـ وهو ذكر ودعاء ـ يطلب في بعض الصلوات دون بعض، والدعاء يطلب في السجود لا =

ما مطلوبٌ، وفي هيئة أخرى غير مطلوب؛ وأن طهارة الحدث مخصوصة بالماء الطهور وإن أمكنت النظافة بغيره؛ وأن التيمم ـ وليست فيه نظافة حسية ـ يقوم[١] مقام الطهارة بالماء المطهر. وهكذا سائر العبادات؛ كالصوم والحج[٢] وغيرهما. وإنما فهمنا من حكمة التعبد العامة الانقياد لأوامر الله تعالى، وإفرادَه بالخضوع، والتعظيمَ لجلاله والتوجه إليه. وهذا المقدر لا يعطي علة خاصة يفهم منها حكم خاص؛ إذ لو كان كذلك لم يحد لنا أمر مخصوص، بل كنا نؤمر بمجرد التعظيم بما حدّ وما لم يحد، ولكان المخالف لما حُدّ غير ملوم؛ إذ كان التعظيم بفعل العبد المطابق لنيته حاصلاً. وليس كذلك باتفاق. فعلمنا قطعاً أن المقصود الشرعي الأول التعبد لله بذلك المحدود، وأن غيره غير مقصود شرعاً.

والثاني: أنه لو كان المقصود التوسعة في وجوه التعبد بما حد وما لم يحد، لنصب الشارع عليه دليلاً واضحاً، كما نصب على التوسعة في وجوه العادات أدلة[٣] لا يوقف معها على المنصوص عليه دون ما شابهه وقاربه وجامعه في المعنى المفهوم من الأصل المنصوص عليه، ولكان[٤] ذلك يتسع في أبواب العبادات. ولما لم نجد ذلك كذلك، بل على خلافه، دل على أن المقصود الوقوف عند ذلك المحدود، إلا أن يتبين بنص[٥] أو إجماعٍ معنى مراد في بعض الصور، فلا لوم على من اتبعه؛ لكن ذلك قليل. فليس بأصلٍ. وإنما الأصل ما عم في الباب وغلب في الموضع.

= في الركوع، والنوافل تطلب في أوقات وتمنع فيما بعد صلاة الصبح إلى أن تشرق الشمس مثلاً، وهكذا من أوقات النهي وكل هذا لا يعرف إلا بموقف من قبل الوحي، وليس للعقل فيه مجال الخروج عما حد.

(١) أي حيث لا يقوم الماء الطاهر غير المطهر الذي هو منق من كل أثر، مقام الطهارة الترابية في الوضوء والغسل.

(٢) أي فهما من الأمور المحدودة التي لا يفهم تحديدها من غير الشرع، ولا يستق العقل بإدراك حدودها وحكمها.

(٣) كما في حديث معاذ لما بعثه إلى اليمن: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ ـ إلى أن قال: أجتهد رأيي ولا آلو فأقره على الاجتهاد برأيه في القضاء فيما لا نص فيه إذا جامع ما نص عليه في المعنى المفهوم منه.

(٤) مرتب على قوله (لنصب) أي ولو نصب الأدلة لاتسع الأمر في العبادات وقوله (ولما لم نجد الخ) أي ولما لم تقم الأدلة على التوسعة فيها، ولا وجدت فيها التوسعة، دل على المطلوب.

(٥) وذلك كما في قوله عليه الصلاة والسلام فيمن وقصته الدابة (لا تقربوه طيباً فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً) فقد نص على حكمة عدم مسه بالطيب، فإذا حمل عليه كل من مات قبل تمام حجه وأنه لا يمس بطيب لهذا المعنى المتبين بالنص فلا مانع منه. وهكذا ما كان من قبيله. وهو كمحترز لقوله (يتسع) أي بل هو قليل كهذا.

وأيضاً فإن المناسب فيها معدود عندهم فيما لا نظير له[١]؛ كالمشقة في قصر المسافر وإفطاره والجمع بين الصلاتين وما أشبه ذلك. وإلى هذا فأكثر العلل المفهومة الجنس في أبواب العبادات غير مفهومة الخصوص؛ كقوله: «سَها[٢] فسَجَد»[٣] وقوله: «لا يَقبَلُ اللهُ صلاةَ أحدِكم إذا أحدَثَ حتى يتوضَّأ»[٤] ونهيه عن «الصلاة طرفي النهار»[٥] وعلَّل ذلك بأن الشمس تطلع وتغرب بين قرني الشيطان. وكذلك ما يستعمله الخلافيون في قياس الوضوء على التيمم في وجوب النية: بأنها طهارة تعدت محل موجبها، فتجب فيها النية، قياساً على التيمم. وما أشبه ذلك مما لا يدل على معنى ظاهر منضبط مناسب يصلح لترتيب الحكم عليه من غير نزاع، بل هو من المسمى شَبَهاً، بحيث لا يتفق على القول به القائلون؛ وإنما يقيس به من يقيس بعد أن لا يجد سواه. فإذا لم تتحقق لنا علة ظاهرة تشهد لها المسالك الظاهرة[٦]، فالركن الوثيق الذي ينبغي الالتجاء إليه الوقوف عند ما حدّ، دون التعدي إلى

(١) أي أن المناسب وهو الوصف الذي اعتبر علة للحكم في العبادات عدوه من أقسام ما لا نظير له وهو قسم مما عدل به عن سنن القياس. فالمشقة لم يعتد بها في غير الصوم وقصر الصلاة في السفر، ولو كانت المشقة أضعاف ما يحصل في السفر وأصل القياس مبني على تعدية حكم العلة لكل فرع وجدت فيه، فكان ذلك خروجاً عن سنن القياس، وسمي هذا النوع لا نظير له. يعني وهذا مما يضعف معنى التعليل في العبادات، ويرجع بها إلى التعبد، لأنه حتى عند فرض وجود النظر للمعنى فيها فإنه يكون بحالة قاصرة.

(٢) هذه الأمثلة من مسالك العلة الصريحة فالترتيب بالفاء كزني ماعز فرجم، والشرط في إذا، واللام في قوله لأنها تطلع الخ. ولكنها كما يقول لا يفهم منها الخصوص.

(٣) لم أجد في التيسير حديثاً لفظه (سها فسجد) وفي الباب أحاديث كثيرة تدل على سهوه ﷺ وسجوده لذلك.

(٤) أخرجه أبو داود والترمذي (تيسير).

(٥) عن عبد الله الصنابحي أن رسول الله ﷺ قال: «إن الشمس تطلع ومعها قرن الشيطان فإذا ارتفعت فارقها، ثم إذا استوت قارنها، فإذا زالت فارقها، فإذا دنت للغروب قارنها فإذا غربت فارقها. ونهى رسول الله ﷺ عن الصلاة في تلك الساعات» أخرجه مالك والنسائي، وعن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: وهم عمر رضي الله عنه، إنما نهى رسول الله ﷺ قال: (لا تتحروا بصلاتكم طلوع الشمس ولا غروبها فإنها تطلع بين قرني شيطان) أخرجه مسلم والنسائي، وعن أنس ضمن حديث أخرجه في التيسير عن الستة إلا البخاري قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: (تلك صلاة المنافق يجلس يرقب الشمس حتى إذا كانت بين قرني الشيطان قام فنقرها أربعاً لا يذكر الله فيها إلا قليلاً).

(٦) هي المناسبة، والنص بأنواعه، والإجماع، والسبر والتقسيم، ثم الدوران. أما الشبه فليس من المسالك عند الشافعية. قال السبكي: وقد كثر التشاجر في تعريف هذه المنزلة، ولم أجد لأحد تعريفاً صحيحاً فيها، ثم قال إنه يطلق على معان، والمراد به هنا، وصف مناسبته للحكم ليست بذاته، بل بسبب مشابهته للوصف المناسب لذاته شبهاً خاصاً، أي يشبهه فيما يظن كونه علة للحكم أو مستلزماً لها، سواء أكانت المشابهة في الصورة أم المعنى. وذلك كالطهارة لاشتراط النية، فإنها تناسبه بواسطة كونها عبادة بخلاف =

غيره؛ لأنا وجدنا الشريعة حين استقريناها تدور على التعبد في باب العبادات. فكان أصلاً فيها.

والثالث: أن وجوه التعبدات في أزمنة الفترات، لم يهتد إليها العقلاء اهتداءهم لوجوه معاني العادات. فقد رأيت الغالب فيهم الضلال فيها، والمشي على غير طريق. ومن ثَم حصل التغيير فيما بقي من الشرائع المتقدمة. وهذا مما يدل دلالة واضحة على أن العقل لا يستقل بدرك معانيها ولا بوضعها، فافتقرنا إلى الشريعة في ذلك. ولما كان الأمر كذلك عذر أهل الفترات في عدم اهتدائهم، فقال تعالى: ﴿وما كُنَّا معذِّبينَ حتى نَبعَثَ رسولاً﴾ [الإسراء: ١٥] وقال تعالى: ﴿رُسُلاً مبشِّرين ومُنذِرين لئلَّا يكونَ للناسِ على اللهِ حُجَّةٌ بعدَ الرُّسُل﴾ [النساء: ١٦٥] والحجة ههنا هي التي أثبتها الشرع في رفع تكليف ما لا يطاق. والله أعلم. فإذا ثبت هذا لم يكن بدٌّ من الرجوع في هذا الباب إلى مجرد ما حده الشارع. وهو معنى التعبد. ولذلك كان الواقف مع مجرد الاتّباع فيه أولى بالصواب، وأجرى على طريقة السلف الصالح. وهو رأي مالك رحمه الله؛ إذ لم يلتفت في رفع الأحداث إلى مجرد النظافة حتى اشترط النية والماء المطلق وإن حصلت النظافة بغير ذلك، وامتنع من إقامة غير التكبير مقامه والتسليم كذلك، ومنع من إخراج القِيَم في الزكاة، واقتصر على مجرد العدد في الكفارات، إلى غير ذلك من مبالغاته الشديدة في العبادات التي تقتضي الاقتصار على محض المنصوص عليه أو ما ماثله. فيجب أن يؤخذ في هذا الضرب التعبد ـ دون الالتفات إلى المعاني ـ أصلاً يبنى عليه، وركناً يلجأ إليه.

= الإسكار لحرمة الخمر فإنه مناسب لها بذاته، بحيث يدرك العقل مناسبته لها وإن لم يرد به الشرع وحينئذ فالشبه أي هذا النوع من المسالك يحتاج في إثبات عليته إلى دليل مثبت للعلية. ولذلك قيل في تعريفه: وصف لم تثبت مناسبته للحكم إلا بدليل منفصل، مثاله أن يقال في إلحاق إزالة الخبث بإزالة الحدث في تعين الماء لها: طهارة تراد للصلاة فلا يجزى فيها غير الماء، كالوضوء. فكون كل منهما طهارة تراد للصلاة هو الوصف الجامع بينهما لتعين الماء لهما، وهو وصف شبهي لا تظهر مناسبته لتعين الماء في إزالة الخبث. وقالوا إنه إذا ثبت بأحد مسالك العلة المعتبرة أن وصف كون الطهارة تراد للصلاة يصح علة تعين الماء لإزالة الخبث لزم. وإلا فلا يوجبه مجرد اعتبار الماء في الحدث. ومثله أيضاً مثال المؤلف. قال ابن الحاجب: وتثبت علية الشبه بجميع المسالك. وفي شرحه: وقد يقال الشبه للوصف المجامع لآخر إذا تردد به الفرع بين أصلين، فالأشبه فيهما هو الشبه، كالنفسية والمالية في العبد المقتول تردد بين الحر والفرس مثلاً، وهو بالحر أشبه، لأن مشاركته له في الأوصاف والأحكام أكثر فتتعارض مناسبتان، فتترجح إحداهما ولكنه ليس من الشبه الذي فيه كلام المؤلف، بدليل مثاله.

فصل
وأما أن الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني

فلأمور:

أولها: الاستقراء، فإنا وجدنا الشارع قاصداً لمصالح العباد، والأحكام العادية تدور معه حيثما دار. فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز؛ كالدرهم بالدرهم إلى أجل، يمتنع في المبايعة[١] ويجوز في القرض. وبيع الرطب باليابس، يمتنع حيث يكون مجرد غرر وربا من غير مصلحة، ويجوز إذا كان فيه مصلحة راجحة[٢]. ولم نجد هذا في باب العبادات مفهوماً كما فهمناه في العادات. وقال تعالى: ﴿ولكم في القِصاصِ حياةٌ يا أولي الألباب﴾ [البقرة: ١٧٩] وقال: ﴿ولا تأكلوا أمْوالكم بينكم بالباطل﴾ [البقرة: ١٨٨] وفي الحديث: «لا يقضي القاضي وهو غضبان»[٣] وقال: «لا ضرَرَ ولا ضِرار»[٤] وقال: «القاتلُ لا يرث»[٥] «ونهى عن بيع الغَرر»[٦]، وقال: «كل مسكر حرام»[٧] وفي القرآن: ﴿إنما يريدُ الشيطانُ أن يوقعَ بينكمُ العداوةَ والبغضاءَ في الخمر والميسر﴾ [المائدة: ٩١] الآية، إلى غير ذلك مما لا يحصى. وجميعه يشير بل يصرح باعتبار المصالح للعباد، وأن الإذن دائر معها أينما دارت، حسبما

---

(١) لما فيها من المشاحة والمغالبة وقصد الاستفادة المالية بخلاف القرض الذي هو لوجه الله خاصة ففيه تزكية نفس المقرض، كالصدقة، وفيه تنفيس كرب الناس، ويقع الحرج إذا منع القرض أيضاً.

(٢) كما في ثمر العرايا، توسعة على الخلق، ولرفع الحرج والضرر على المعري. إذا تردد المعري داخل بستانه ونخله، فكان منع ذلك مؤدياً إلى ألا يعري أحد أحداً نخله.

(٣) تقدم (ج ١ ـ ص ٢٠٠).

(٤) تقدم (ج ٢ ـ ص ٤٦).

(٥) أخرجه في التيسير عن الترمذي ـ أقول ـ قال الترمذي حدثنا قتيبة قال أنبأنا الليث عن إسحاق عن عبد الله الزهري عن حميد بن عبد الرحمن عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال (القاتل لا يرث) هذا حديث لا يصح. لا يعرف هذا إلا من هذا الوجه، وإسحاق بن عبد الله بن أبي فروة قد تركه بعض أهل العلم منهم أحمد بن حنبل، والعمل على هذا عند أهل العلم أن القاتل لا يرث الخ اهـ، قال مصحح التيسير. قال البخاري في إسحاق: تركوه، وقال أحمد: لا يكتب حديثه ولا تحل الرواية عنه اهـ.

(٦) أخرجه في التيسير عن الخمسة.

(٧) رواه في الجامع الصغر عن أحمد والشيخين وأبي داود والنسائي وابن ماجة عن أبي موسى، وأحمد والنسائي عن أنس، وأحمد وأبي داود والنسائي وابن ماجة عن ابن عمر، وأحمد والنسائي وابن ماجة عن أبي هريرة، وابن ماجة عن ابن مسعود قال العزيزي قال المؤلف وهو متواتر.

بينته مسالك العلة[١]، فدل ذلك على أن العادات مما اعتمد الشارع فيها الالتفات إلى المعاني .

والثاني: أن الشارع توسع[٢] في بيان العلل والحِكم في تشريع باب العادات كما تقدم تمثيله، وأكثر ما علل فيها بالمناسب الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول[٣]. ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد فيها اتباع المعاني، لا الوقوف مع النصوص، بخلاف باب العبادات، فإن المعلوم فيه خلاف ذلك. وقد توسع في هذا القسم مالك رحمه الله، حتى قال فيه بقاعدة المصالح المرسلة[٤] وقال فيه بالاستحسان[٥] ونقل عنه أنه قال: «إنه تسعة أعشار العلم» حسبما يأتي إن شاء الله.

والثالث: أن الالتفات إلى المعاني قد كان معلوماً في الفترات، واعتمد عليه العقلاء، حتى جرت بذلك مصالحهم، وأعملوا كلياتها على الجملة فاطردت لهم، سواء في ذلك أهل الحكمة الفلسفية وغيرهم؛ إلا أنهم قصروا في جملة من التفاصيل، فجاءت الشريعة لتتم مكارم الأخلاق. فدل على أن المشروعات في هذا الباب جاءت متممة لجريان التفاصيل في العادات على أصولها المعهودات. ومن ههنا أقرت هذه الشريعة جملة من الأحكام التي جرت في الجاهلية؛ كالدية، والقسامة، والاجتماع[٦] يوم العروبة - وهي الجمعة - للوعظ والتذكير، والقراض، وكسوة الكعبة، وأشباه ذلك مما كان عند أهل الجاهلية محموداً، وما كان من محاسن العوائد ومكارم الأخلاق التي تقبلها العقول. وهي كثيرة. وإنما كان[٧] عندهم من التعبدات الصحيحة في الإسلام أمور نادرة مأخوذة عن ملة إبراهيم عليه السلام.

---

(١) وما ذكره من الأمثلة الثانية من باب مسلك التنبيه والإيماء، الذي هو ترتيب الحكم على الوصف فيفهم لغة أنه علة له ولذا جعلوه من مسلك النص غير الصريح.

(٢) كمقابل لقوله في الوجه الثاني في العبادات (ولكان ذلك يتسع في أبواب العبادات).

(٣) هذا هو تعريف أبي زيد للمناسب. وعرفه غيره بأنه: وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً للعقلاء، وهو حصول مصلحة أو تكميلها، أو دفع مفسدة أو تقليلها، وقالوا إن تعريف أبي زيد لا يمكن إثباته في المناظرة، إذ يقول الخصم لا يتلقاه عقلي بالقبول، وإن كان التعريفان متقاربين في المعنى.

(٤و٥) بيان المقام على وجه يشفي النفس يرجع فيه إلى كتاب الاعتصام للمؤلف في تحديدهما وتمثيلهما.

(٦) أي باعتبار ما فيه من المصلحة العامة، حتى يكون مما نحن فيه، لا من جهة كون الصلاة وسماع الخطبة عبادة.

(٧) من تتمة الدليل الثالث.

فصل

فإذا تقرر هذا وأن الغالب في العادات الالتفات إلى المعاني، فإذا وجد فيها التعبد فلا بد من التسليم والوقوف مع المنصوص؛ كطلب الصداق[١] في النكاح، والذبح في المحل المخصوص[٢] في الحيوان المأكول، والفروض المقدرة في المواريث، وعدد الأشهر في العدد الطلاقية والوفوية، وما أشبه ذلك من الأمور التي لا مجال للعقول في فهم مصالحها الجزئية، حتى يقاس عليها غيرها. فإنا نعلم أن الشروط المعتبرة في النكاح من الولي والصداق وشبه ذلك، لتمييز النكاح عن السفاح؛ وأن فروض المواريث ترتبت على ترتيب القربى من الميت؛ وأن العدد والاستبراءات المراد بها استبراء الرحم خوفاً من اختلاط المياه. ولكنها أمور جميلة، كما أن الخضوع والتعظيم والإجلال علة شرع العبادات. وهذا المقدار لا يقضي بصحة القياس على الأصل فيها، بحيث يقال إذا حصل الفرق بين النكاح والسفاح بأمور أخر مثلاً لم تشترط تلك الشروط، ومتى علم براءة الرحم لم تشرع العدة بالأقراء ولا بالأشهر، ولا ما أشبه ذلك.

فإن قيل: وهل توجد لهذه الأمور التعبديات علة يفهم منها مقصد الشارع على الخصوص أم لا؟

فالجواب أن يقال: أما أمور التعبدات فعلتها المطلوبة مجرد الانقياد، من غير زيادة ولا نقصان. ولذلك لما سئلت عائشة رضي الله عنها عن قضاء الحائض الصوم دون الصلاة، قالت للسائلة: «أَحَروريّةٌ أنتِ؟» إنكاراً عليها أن يسئل عن مثل هذا، إذ لم يوضع التعبد أن تفهم علته الخاصة؛ ثم قالت: «كنا نؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة» وهذا يرجح التعبد، على التعليل بالمشقة. وقول ابن المسيّب في مسألة تسوية الشارع بين دية الأصابع: «هي السُّنَّةُ يا ابنَ أخي» وهو كثير. ومعنى هذا التعليل أن لا علة.

وأما العاديات وكثير من العبادات أيضاً فلها معنى مفهوم، وهو ضبط وجوه المصالح؛ إذ لو تُرِكَ الناسُ والنظرَ لانتشر ولم ينضبط، وتعذر الرجوع إلى أصل شرعي. والضبط أقرب إلى الانقياد ما وجد إليه سبيل. فجعل الشارع للحدود مقادير معلومة، وأسباباً معلومة

---

(١) تأمل فإن فيه المعنى الذي أشارت اليه الآية ﴿وبما أنفقوا من أموالهم﴾ أي فالصداق والنفقة مكملان لحق القيامة والرياسة للأزواج عليهن. وسيأتي للمؤلف تعليله بتمييز النكاح عن السفاح وإن كان قد يقال إن الزنا فيه دفع مال من الزاني للبغي.

(٢) أي مع أن تطهير اللحم من الدم الذي هو مسكن الجراثيم المرضية غالباً، قد لا يتوقف على خروجه من الودجين والحلقوم. وليراجع أهل الذكر في هذا. فقد يكون له علة ومعنى مقصود.

لا تُتعدى؛ كالثمانين في القذف، والمائة وتغريب العام في الزنا على غير إحصان، وخص قطع اليد بالكوع وفي النصاب المعين، وجعل مغيب الحشفة حدًّا في أحكام كثيرة. وكذلك الأشهر والقروء في العِدد، والنصاب والحول في الزكوات. وما لا ينضبط رد إلى أمانات المكلفين، وهو المعبر عنه بالسرائر؛ كالطهارة للصلاة، والصوم، والحيض والطهر، وسائر ما لا يمكن رجوعه إلى أصل معين ظاهر. فهذا مما قد يظن التفات الشارع إلى القصد إليه.

وإلى هذا المعنى[١] يشير أصل سد الذرائع؛ لكن له نظران: نظر: من جهة تشعبه وانتشار وجوهه إذا تتبعناه، كما في مذهب مالك مثلاً، مع أن كثيراً من التكليفات ثبت كونها موكولة إلى أمانة المكلف. فعلى هذا لا ينبغي أن يلتفت منه[٢] إلا إلى المنصوص عليه. ونظر: من جهة أن له ضوابط قريبة المأخذ وإن انتشرت فروعه، وقد فهم من الشرع الالتفات إلى كليّةِ، فليُجْرَ بحسب الإمكان في مظانه؛ وقد منع الشارع من أشياء من جهة جرّها إلى منهي عنه والتوسل بها إليه. وهو أصل مقطوع به على الجملة، قد اعتبره السلف الصالح، فلا بد من اعتباره. ومن الناس من توسط بنظر ثالث، فخص هذا المختلف فيه بالظاهر[٣]، فسلّط الحكام على ما اطلعوا عليه منه ضبطاً لمصالح العباد، ووكَل من لم يُطّلع عليه إلى أمانته.

المسألة التاسعة عشرة:

كل ما ثبت فيه اعتبار التعبد فلا تفريع فيه[٤]. وكل ما ثبت فيه اعتبار المعاني دون

---

(١) أي فقاعدة سد الذرائع التي هي منع الشارع لأشياء لجرها إلى منهي عنه والتوسل بها اليه هذه القاعدة تلتئم وتتناسب تمام المناسبة مع المعنى السابق، وهو ضبط وجوه المصالح خشية الإنتشار وتعذر الرجوع إلى أصل شرعي. والضبط في هذا أقرب إلى الإنقياد، لكن لسد الذرائع نظران الخ. أي فلا يؤخذ هكذا بطريق كلي بل لا بد فيه من إدخاله تحت هذا الضابط الذي قرره.

(٢) أي من المعنى المذكور إلا إلى ما نص عليه من الشارع بذكر ضوابطه لأن كثيراً من التكاليف وكلها الشارع إلى أمانة المكلف، فلا تتوسع في ضبطها وتقييدها، بحجة سد الذرائع وخوف الانتشار. والنظر الآخر أنه وإن انتشرت فروعه لكن له ضوابط سهلة المأخذ يمكن التعويل عليها، فمتى أمكن إجراء الضوابط في مظانها أخذ بها وعول عليها. فيكون هذا توسطاً بين الأمرين، وإعمالاً لكلا النظرين.

(٣) كأن النظرين السابقين لم يفرق فيهما بين الظواهر والسرائر. لكن هذا الثالث فرق بينهما بما قاله.

(٤) أي لا قياس فيه ولما كانت هذه الدعوى الأولى واضحة لم يستدل عليها، وإن كان يؤخذ التنبيه عليها أثناء الاستدلال على الدعوى الثانية. ولم يقل (ففيه التفريع) لأنه ـ مع كونه متشعب الخلاف بين القائلين بالقياس ـ فإن الذي يعنيه هو إثبات أن فيه أيضاً نوعاً من التعبد، بمعنى من المعاني التي سيقررها.

التعبد[١] فلا بد فيه من اعتبار التعبد؛ لأوجه:

أحدها: أن معنى الاقتضاء أو التخيير لازم للمكلف[٢] من حيث هو مكلف، عرف المعنى الذي لأجله شرع الحكم أو لم يعرفه؛ بخلاف اعتبار المصالح فإنه غير لازم، فإنه عبد مكلف، فإذا أمره سيده لزمه امتثال أمره باتفاق العقلاء؛ بخلاف المصلحة فإن اعتبارها غير لازم له من حيث هو عبد مكلف على رأي المحققين. وإذا كان كذلك فالتعبد لازم لا خِيرَة فيه، واعتبارُ المصلحة فيه الخيرة. وما فيه الخيرة يصح تخلفه عقلاً، وإذا وقع الأمر والنهي شرعاً لم يصح تخلفهما عقلاً[٣]، فإنه محال. فالتعبد بالاقتضاء أو التخيير لازم بإطلاق[٤]، واعتبار المصالح غير لازم بإطلاق، خلافاً لمن ألزم اللطف والأصلح. وأيضاً فإنه[٥] لازم على رأي من ألزم الأصلح وقال بالحسن والقبح العقليين؛ فإن السيد إذا أمر عبده لأجل مصلحة هي علة الأمر بالعقل، يلزم الامتثال من حيث مجرد الأمر؛ لأن مخالفته قبيحة، ومن جهة اعتبار المصلحة أيضاً، فإن تحصيلها واجب عقلاً بالفرض، فالأمران على مذهبهم لازمان. ولا يقول أحد منهم إن مخالفة العبد أمر سيده مع قطع النظر عن المصلحة غير قبيح، بل هو قبيح على رأيهم وهو معنى لزوم التعبد.

والثاني: أنا إذا فهمنا بالاقتضاء أو التخيير حكمة مستقلة في شرع الحكم، فلا يلزم من ذلك أن لا يكون ثم حكمة أخرى ومصلحة ثانية وثالثة وأكثر من ذلك. وغايتنا أنا فهمنا مصلحة دنيوية تصلح أن تستقل بشرعية الحكم، فاعتبرناها بحكم الإذن الشرعي، ولم

---

(١) أي دون أن يثبت التعبد، وليس الغرض أن يثبت اعتبار عدم التعبد، وإلا لتناقض الكلام. وقوله (فلا بد فيه من اعتبار التعبد) ليس المراد به التعبد بالمعنى الخاص المتقدم الذي يجب ألا يدخله القياس والتفريع، بل المراد به أن يكون لله فيه حق، إذا قصده المكلف بالفعل أثيب، وتكون مخالفته قبيحة يستحق العقاب عليها. وينضم إليه معنى آخر وهو أنه لا بد لنا في كل مصلحة عرفناها من وقفة عندها: هل تعينت هذه العلة للمصلحة بحيث لا يكون للحكم علة ومصلحة إلا هذه؟ فهذا التوقف نوع من التعبد، بمعنى عدم معقولية المعنى تعقلاً كاملاً، وغير ذلك من المعاني الآتية التي يتقرر بها معنى التعبد في الأوجه المذكورة بعد. فالتعبد هنا بمعنى عام لا ينافي القياس والتفريع إذا وجدت شروطه.

(٢) أي فعليه الانقياد ولا يخلص من التكليف إلا بالامتثال بخلاف تحقيق المصلحة وتحصيلها فغير لازم بل نفس معرفة المصلحة في التكليف غير لازمة فضلاً عن قصدها.

(٣) أي عما يقتضيان من اشتغال ذمة المأمور والمنهي حتى يؤدي.

(٤) أي سواء فيما ثبت فيه اعتبار التعبد وما ثبت فيه اعتبار المعاني. وكذا اعتبار المصالح غير لازم فيما ثبت فيه اعتبار التعبد، وهو ظاهر، ولا فيما ثبت فيه اعتبار المعاني كما قال.

(٥) أي التعبد.

نعلم حصر المصلحة والحكم بمقتضاها في ذلك الذي ظهر. وإذا لم يحصل لنا بذلك علم ولا ظن لم يصح لنا القطع بأن لا مصلحة للحكم إلا ما ظهر لنا؛ إذ هو قطع على غيب بلا دليل. وذلك غير جائز. فقد بقي لنا إمكان حكمة أخرى شرع لها الحكم، فصرنا من تلك الجهة واقفين مع التعبد[١].

فإن قيل: لو جاز ذلك لم نقض بالتعدي[٢] على حال؛ فإنا إذا جوزنا وجود حكمة أو مصلحة أخرى لم نجزم بأن الحكم لها[٣] فقط، لجواز أن تكون جزء علة[٤]، أو لجواز خلو الفرع عن تلك الحكمة التي جهلناها وإن وجدت فيه العلة التي علمناها، فإذا أمكن ذلك لم يصح الإلحاق والتفريع حتى نتحقق أن لا علة سوى ما ظهر. ولا سبيل إلى ذلك. فكذلك لا سبيل إلى القياس ولا القضاء بأن ذلك الحكم مشروع لتلك العلة.

فالجواب أن القضاء بالتعدي لا ينافي جواز[٥] التعبد؛ لأن القياس قد صح كونه دليلاً شرعياً، ولا يكون شرعياً إلا على وجهٍ نقدر على الوفاء به عادة، وذلك إذا ظهر لنا علة تصلح للاستقلال بشرعية الحكم، ولم نكلف أن ننفي ما عداها؛ فإن الأصوليين مما يجوزون كون العلة خلاف ما ظهر لهم، أو كون ذلك الظاهر جزء علة لا علة كاملة، لكن غلبة الظن بأن ما ظهر مستقل بالعلية، أو صالح لكونه علة، كاف في تعدي الحكم به. وأيضاً فقد أجاز الجمهور تعليل الحكم الواحد بأكثر من علة واحدة، وكل منها مستقل، وجميعها معلوم، فنعلل بإحداها مع الإعراض عن الأخرى، وبالعكس، ولا يمنع ذلك

---

(١) وهو هنا بمعنى عدم القطع بمعقولية المعنى مستقلاً.

(٢) أي تعدى الحكم لما ثبتت فيه العلة كما هو الشأن في القياس في المسائل التي عرف فيها اعتبار المعاني والعلل.

(٣) أي للحكمة الموجودة الظاهرة في الأصل.

(٤) أي وجزء العلة لا يعدي الحكم للفرع، ولا يبنى عليه قياس. وقوله (أو لجواز الخ) عطف على سابقه تكميل لتعليل قوله (لم نجزم بأن الحكم لها فقط) الذي يشمل صورتين: أن يكون لها مع غيرها بأن تكون جزء علة، أو يكون الحكم لها أو لغيرها بأن تكون هناك علة أخرى مستقلة. فقوله أولاً (لجواز) توجيه للاحتمال الأول. وقوله (أو لجواز) توجيه للاحتمال الثاني. وقوله (خلو النوع عن تلك الحكمة) أي المستقلة أيضاً كما أن المعلومة مستقلة. وقوله (فإذا أمكن ذلك) أي احتمال أن تكون المعلومة جزء علة، واحتمال أن تكون ليست وحدها المعلل بها وإن كانت علة كاملة. وقوله (سوى ما ظهر) أي لا يوجد جزء آخر متمم للعلة المعلومة، ولا علة أخرى كاملة يصح أن يبنى عليها الحكم. وقوله في الجواب (لكن غلبة الظن كاف) فيه جواب التجويز الأول وقوله (وأيضاً) فيه جواب التجويز الثاني.

(٥) جعله جوازاً فكأنه لا يلزم المجتهد أن يراعي إمكان حكمة أخرى وأن يعتبر تأمر كمالي، بخلاف الوجه الأول وهو امتثال المأمورات، على تفصيل في ذلك معروف في الفروع من جهة النية وعدمها.

القياس وإن أمكن أن تكون الأخرى في الفرع أو لا تكون فيه. وإذا لم يمنع ذلك فيما ظهر، فأولى أن لا يمنع فيما لم يظهر. فإذا ثبت هذا لم يبق للسؤال مورد. فالظاهر هو المبني عليه حتى يتبين خلافه. ولا علينا.

والوجه الثالث(١): أن المصالح في التكليف ظهر لنا من الشارع أنها على ضربين؛ أحدهما: ما يمكن الوصول إلى معرفته بمسالكه المعروفة؛ كالإجماع، والنص، والإشارة، والسبر، والمناسبة، وغيرها. وهذا القسم هو الظاهر الذي نعلل به، ونقول إن شرعية الأحكام لأجله. والثاني: ما لا يمكن الوصول إلى معرفته بتلك المسالك المعهودة، ولا يطلع عليه إلا بالوحي؛ كالأحكام(٢) التي أخبر الشارع فيها أنها أسباب للخصب والسعة وقيام أبهة الإسلام. وكذلك التي أخبر في مخالفتها أنها أسباب العقوبات وتسليط العدو، وقذف الرعب، والقحط، وسائر أنواع العذاب الدنيوي والأخروي.

وإذا كان معلوماً من الشريعة في مواطن كثيرة أن ثَم مصالح أخر غير ما يدركه المكلف، لا يقدر على استنباطها، ولا على التعدية بها في محل آخر، إذ لا يعرف كون المحل الآخر وهو الفرع وجدت فيه تلك العلة ألبتة، لم يكن إلى اعتبارها في القياس سبيل، فبقيت موقوفة على التعبد المحض؛ لأنه لم يظهر للأصل المعلل بها شبيه إلا ما دخل تحت الإطلاق أو العموم المعلل(٣). وإذ ذاك يكون أخذ الحكم المعلل بها متعبداً به. ومعنى التعبد به الوقوف عند ما حد الشارع فيه، من غير زيادة ولا نقصان.

---

(١) هذا الوجه إنما يثبت اعتبار التعبد في نوع خاص مما اعتبر فيه المعاني دون التعبد بخلاف الوجهين السابقين فعامان في سائر فروعه. والوجه الرابع عام أيضاً وكذلك الخامس والسادس.

(٢) فمثلاً ورد (استغفروا ربكم إنه كان غفاراً. يرسل السماء عليكم مدراراً. ويمددكم بأموال وبنين والآية) هل يجعل الاستغفار علة أيضاً في قوة الأبدان وسعة العلم، وغير ذلك، فيقاس على الامداد بالأموال والبنين، وقال تعالى: ﴿ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم﴾ هل يقاس على الفشل وذهاب القوة والعزة ذهاب القوة البدنية والأموال وغيرها فهذه أسباب ذكرها الشرع عللاً لأحكام، لكنها لا تعلم إلا من جهته، فهل يدخل فيها القياس والتفريع، يقول المؤلف إنها مع كونها علل بها الشرع ولا يصح أن يدخلها القياس والتفريع، لأنها وإن كانت أحكاماً عادية إلا أن عللها ليست مما تدرك العقول ترتب هذه الأحكام عليها فلا بد أن تكون تعبدية نقف فيها عندما أثبت الشارع فقط، لأن التشابه الذي ندركه فيما نريد أن نجعله فرعاً إنما هو في المطلقات والعمومات المعلل بها، وليس هذا القدر كافياً في صحة العلية، حتى يتأتى الإلحاق والقياس.

(٣) لعل فيه حذف كلمة (به).

والرابع: أن السائل إذا قال للحاكم: لِمَ لا تحكم بين الناس وأنت غضبان؟ فأجاب بأني نهيت عن ذلك، كان مصيباً؛ كما أنه إذا قال: لأن الغضب يشوش عقلي وهو مظنة عدم التثبت في الحكم، كان مصيباً أيضاً. والأول جواب التعبد المحض. والثاني جواب الالتفات إلى المعنى. وإذا جاز اجتماعهما وعدم تنافيهما جاز القصد إلى التعبد، وإذا جاز القصد إلى التعبد دل على أن هنالك تعبداً، وإلا لم يصح توجه القصد إلى ما لا يصح القصد إليه من معدوم أو ممكن أن يوجد أو لا يوجد. فلمّا صح القصد مطلقاً صح المقصود له مطلقاً. وذلك جهة التعبد. وهو المطلوب.

والخامس: أن كون المصلحة مصلحة تقصد بالحكم، والمفسدة مفسدة كذلك، مما يختص بالشارع، لا مجال[1] للعقل فيه؛ بناء على قاعدة نفي التحسين والتقبيح. فإذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحة ما فهو الواضع لها مصلحة، وإلا فكان يمكن عقلاً أن لا تكون كذلك؛ إذ الأشياء كلها بالنسبة إلى وضعها الأول متساوية لا قضاء للعقل فيها بحسن ولا قبح. فإذاً كون المصلحة مصلحة هو من قبل الشارع بحيث يصدقه العقل وتطمئن إليه النفس. فالمصالح من حيث هي مصالح قد آل النظر فيها إلى أنها تعبديات. وما انبنى على التعبدي لا يكون إلا تعبدياً.

ومن هنا يقول العلماء إن من التكاليف «ما هو حق لله خاصة» وهو راجع إلى التعبد، «وما هو حق للعبد» ويقولون في هذا الثاني إن فيه حقاً لله؛ كما في قاتل العمد إذا عُفي عنه ضُرب مائةً وسُجن عاماً، وفي القاتل غِيلةً إنه لا عفو فيه، وفي الحدود إذا بلغت السلطان فيما سوى القصاص كالقذف والسرقة لا عفو فيه وإن عفا مَن له الحق، ولا يقبل من بائع الجارية إسقاط المواضعة، ولا من مسقط العدة عن مطلق المرأة[2] وإن كانت براءةُ رحمها

---

(١) هذا ظاهر فيما إذا كان مسلك العلة الاجماع أو النص بقسميه أو المناسبة أيضاً لأنه لا بد في المعتبر منها أن يكون مؤثراً أو ملائماً وكل منهما لا بد أن يستند إلى نص أو إجماع. أما المؤثر فهو ما اعتبر عينه في عين الحكم بنص كما في الحدث بالمس لقوله عليه السلام (من مس ذكره فليتوضأ) أو إجماع كولاية المال بالصغر. وأما الملائم فهو ما رتب الحكم على وفقه في الأصل مع ثبوت اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو جنسه في جنس الحكم بنص أو إجماع. وسمي ملائماً لكونه مناسباً لما اعتبره الشارع. ومثاله الصغر في حمل نكاح الثيب الصغيرة على نكاح البكر الصغيرة في أن الولاية للأب عند الحنفية. ويبقى الكلام في السبر والتقسيم والدوران من أنواع المسالك. فعليك بالنظر فيها لتعرف: هل يشملها كلامه وأن المصالح فيها أيضاً بوضع الشرع؟.

(٢) لعل الأصل (عن المرأة المطلقة).

حقّاً له، وما أشبه ذلك من المسائل الدالة على اعتبار التعبد وإن عُقل المعنى الذي لأجله شُرع الحكم. فقد صار إذاً كل تكليف حقاً لله؛ فإن ما هو لله فهو لله، وما كان للعبد فراجع إلى الله، من جهة حق الله فيه، ومن جهة كون حق العبد من حقوق الله؛ إذا كان لله أن لا يجعل للعبد حقاً أصلاً.

ومن هذا الموضع يقول كثير من العلماء إن «النهي يقتضي الفساد بإطلاق» علمت مفسدة النهي أم لا، انتفى السبب الذي لأجله نهي عن العمل أوْلا، وقوفاً مع نهي الناهي؛ لأنه حقه، والانتهاء هو القصد الشرعي في النهي. فإذا لم يحصل فالعمل باطل بإطلاق. فقد ثبت أن كل تكليف لا يخلو عن التعبد. وإذا لم يخلُ فهو مما يفتقر إلى نية كالطهارات وسائر العبادات.

إلا أن التكاليف التي فيها حق العبد منها ما يصح بدون نية، وهي التي فهمنا من الشارع فيها تغليب جانب العبد؛ كردّ الودائع والمغصوب والنفقات الواجبة. ومنها ما لا يصح إلا بنية، وذلك ما فهمنا فيه تغليب حق الله؛ كالزكاة والذبائح والصيد. والتي تصح بدون نية إذا فعلت بغير نية لا يثاب عليها، فإنْ فعلها بنية الامتثال وهي نية التعبد أثيب عليها. وكذلك التروك إذا تركت بنية. وهذا متفق عليه. ولو كانت حقوقاً للعباد خاصة ولم يكن لله فيها حق لما حصل الثواب فيها أصلاً؛ لأن حصول الثواب فيها يستلزم كونها طاعة، من حيث هي مكتسبة مأمور بها، والمأمور به متقرب إلى الله به، وكل طاعة من حيث هي طاعة لله عبادة، وكل عبادة مفتقرة إلى نية. فهذه الأمور من حيث هي طاعة مفتقرة إلى نية.

فإن قيل: إنما أمر بها من حيث حق العبد خاصة، ومن جهة حق العبد حصل فيها الثواب، لا من كونها طاعة متقرباً بها.

قيل: هذا غير صحيح؛ إذ لو كان كذلك لصح الثواب بدون النية، لأن حق العبد حاصل بمجرد الفعل من غير نية، لكن الثواب مفتقر في حصوله إلى نية. وأيضاً فلو حصل الثواب بغير نية لأثيب الغاصب إذا أخذ منه المغصوب كرهاً، وليس كذلك باتفاق وإن حصل حق العبد. فالصواب أن النية شرط في كون العمل عبادة. والنية المرادة هنا نية الامتثال لأمر الله ونهيه. وإذا كان هذا جارياً في كل فعل وترك، ثبت أن في الأعمال المكلف بها طلباً تعبدياً على الجملة.

وهو دليل سادس في المسألة.

فإن قيل: فيلزم على هذا أن يفتقر كل عمل إلى نية، وأن لا يصح عمَلُ مَنْ لم ينو، أو يكون عاصياً.

قيل: قد مر أن ما فيه حق العبد تارة يكون هو المغلّب، وقد تكون جهة التعبد هي المغلبة. فما كان المغلب فيه التعبد فمسلّم ذلك فيه، وما غلب فيه جهة العبد فحق العبد يحصل بغير نية، فيصح العمل هنا من غير نية ولا يكون عبادة لله. فإن راعى جهة الأمر فهو من تلك الجهة عبادة، فلا بد فيه من نية، أي لا يصير عبادة إلا بالنية، لا أنه يلزم فيه النية أو يفتقر إليها، بل بمعنى أن النية في الامتثال صيرته عبادة، كما إذا أقرض امتثالاً للأمر بالتوسعة على المسلم، أو أقرض بقصد دنيوي. وكذلك البيع والشراء، والأكل والشرب والنكاح والطلاق، وغيرها، ومن هنا كان السلف رضي الله عنهم يثابرون على إحضار النيات في الأعمال، ويتوقفون عن جملة منها حتى تحضرهم.

فصل

ويتبين بهذا أمور:

منها أن كل حكم شرعي ليس بخال عن حق الله تعالى، وهو جهة التعبد، فإن حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً، وعبادته امتثال أوامره واجتناب نواهيه بإطلاق. فإن جاء ما ظاهره أنه حق للعبد مجرداً[1] فليس كذلك بإطلاق، بل جاء على تغليب حق العبد في الأحكام الدنيوية.

كما أن كل حكم شرعي ففيه حق للعباد إما عاجلاً وإما آجلاً، بناء على أن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد. ولذلك قال في الحديث: «حقُّ العباد على الله إذا عَبَدُوه ولم يُشرِكوا به شيئاً ألاَّ يُعَذِّبهم»[2] وعادتهم في تفسير «حق الله» أنه ما فهم من الشرع أنه لا خيرة فيه للمكلف، كان له معنى معقول أو غير معقول «وحق العبد» ما كان راجعاً إلى مصالحه في الدنيا. فإن كان من المصالح الأخروية فهو من جملة ما يطلق عليه أنه حق الله. ومعنى «التعبد» عندهم أنه ما لا يعقل معناه[3] على الخصوص. وأصل العبادات راجعة إلى حق الله. وأصل العادات راجعة إلى حقوق العباد.

---

(١) كالقصاص، فالعفو عنه حق للعبد، على معنى أنه إن عفا سقط الحق كله.

(٢) رواه مسلم.

(٣) أي ما لا تعقل فيه الحكمة والمصلحة الخاصة التي يصح أن تكون أساساً للقياس أما العلل العامة فهي موجودة حتى في التعدي، كما سبقت الإشارة إليه.

فصل

والأفعال بالنسبة إلى حق الله أو حق الآدمي ثلاثة أقسام:

أحدها: ما هو حق لله خالصاً؛ كالعبادات. وأصله التعبد كما تقدم. فإذا طابق الفعلُ الأمرَ صحّ، وإلا فلا.

والدليل على ذلك أن التعبد راجع إلى عدم معقولية المعنى، وبحيث لا يصح فيه إجراء القياس. وإذا لم يعقل معناه دل على أن قصد الشارع فيه الوقوف عندما حدَّه لا يُتعدى. فإذا وقع[1] طابق قصد الشارع، أوْ لا، خالف. وقد تقدم أن مخالفة قصد الشارع مبطل للعمل، فعدم مطابقة الأمر مبطل للعمل. وأيضاً فلو فرضنا أن عدم معقولية المعنى ليس بدليل على أن قصد الشارع الوقوف عندما حده الشارع، فيكفي في ذلك عدم تحقق البراءة منه، وعدم تحقق البراءة موجب لطلب الخروج عن العهدة بفعل مطابق، لا بفعل غير مطابق.

والنهي في هذا القسم أيضاً نظير الأمر؛ فإن النهي يقتضي عدم صحة الفعل المنهي عنه، إما بناء على أن النهي يقتضي الفساد بإطلاق، وإما لأن النهي يقتضي أن الفعل المنهي عنه غير مطابق لقصد الشارع: إما بأصله؛ كزيادة صلاة سادسة أو ترك الصلاة، وإما بوصفه؛ كقراءة القرآن في الركوع والسجود، والصلاة في الأوقات المكروهة؛ إذ لو كان مقصوداً لم ينه عنه، ولأمر به أو أذن فيه؛ فإن الإذن هو المعروف أولاً بقصد الشارع فلا تتعداه.

فعلى هذا إذا رأيتَ مَن يصحح المنهي عنه بعد الوقوع، أو المأمور به من غير المطابق، فذلك إما لعدم صحة الأمر أو النهي عنده، وإما أنه ليس بأمر حتم ولا نهي حتم، وإما لرجوع جهة المخالفة إلى وصف منفك؛ كالصلاة في الدار المغصوبة، بناء على القول بصحة الانفكاك، وإما لعدِّ النازلة من باب المفهوم والمعنى المعلل بالمصالح، فيجري على حكمه. وقد مر أن هذا قليل، وأن التعبد هو العمدة.

والثاني: ما هو مشتمل على حق الله وحق العبد، والمغلَّبُ فيه حق الله. وحكمه راجع إلى الأول؛ لأن حق العبد إذا صار مطَّرحاً شرعاً فهو كغير المعتبر؛ إذ لو اعتبر لكان هو المعتبر، والفرض خلافه؛ كقتل النفس، إذ ليس للعبد خيرة في إسلام نفسه للقتل لغير

---

(١) أي الوقوف المذكور.

ضرورة شرعية كالفتن ونحوها. فإذا رأيت من يصحح المنهي أو المأمور غير المطابق بعد الوقوع، فذلك للأمور الثلاثة الأول[١]، ولأمر رابع وهو الشهادة بأن حق العبد فيه هو المغلَّب.

والثالث: ما اشترك فيه الحقان وحق العبد هو المغلَّب، وأصله معقولية المعنى. فإذا طابق مقتضى الأمر والنهي فلا إشكال في الصحة؛ لحصول مصلحة العبد بذلك عاجلاً أو آجلاً حسبما يتهيأ له. وإن وقعت المخالفة فهنا نظر، أصله المحافظة على تحصيل مصلحة العبد. فإما أن يحصل مع ذلك حق العبد ولو بعد الوقوع، على حد ما كان يحصل عند المطابقة أو أبلغ، أوْ لا. فإن فرض غيرَ حاصل فالعمل باطل؛ لأن مقصود الشارع لم يحصل. وإن حصل ـ ولا يكون[٢] حصوله إلا مسبباً عن سبب آخر غير السبب المخالف ـ صحّ وارتفع مقتضى النهي بالنسبة إلى حق العبد[٣]. ولذلك يصحِّح مالكٌ بيعَ المدبر إذا أعتقه المشتري؛ لأن النهي لأجل فوت العتق. فإذا حصل[٤] فلا معنى للفسخ عنده بالنسبة إلى حق المملوك. وكذلك يصح العقد فيما تعلق به حق الغير إذا أسقط ذو الحق حقه؛ لأن النهي قد فرضناه لحق العبد، فإذا رضي بإسقاطه فله ذلك. وأمثلة هذا القسم كثيرة. فإذا رأيت مَن يصحح العمل المخالف بعد الوقوع، فذلك لأحد الأمور الثلاثة[٥].

المسألة العشرون:

لمّا كانت الدنيا مخلوقة ليظهر فيها أثر القبضتين، ومبنية على بذل النعم للعباد

---

(١) انظر لم لم يعتبر الوجه الرابع السابق هنا، وهو عد النازلة من باب المعلل فيجري على حكمه، مع أنه في هذا أقرب من سابقه، لأن سابقه كان في التعبد المحض الذي يبعد فيه الحمل على هذا الوجه، بخلاف هذا النوع الثاني الذي فيه الحقان، فإن حمله على المعلل أقرب من سابقه. إلا أن يقال: أنه أهدر الرابع رأساً، حيث قال (وقد مر أن هذا قليل وأن التعبد هو العمدة) فلذلك لم يلتفت إليه هنا.

(٢) لأنه لا يتأتى أن ينهى الشارع عن فعل محافظة على مصلحة العبد، ثم يكون هذا الفعل المنهي عنه بنفسه محصلاً لهذه المصلحة.

(٣) أي وأما بالنسبة إلى حق الله: وهو الإقدام على المخالفة فلم يرتفع مقتضاه من الإثم سواء من جهة البائع أو جهة المشتري. وفضل العتق شيء آخر.

(٤) أي وقد حصل على وجه أبلغ، لأنه نجز عتقه. بخلاف المدبر، فإن عتقه مؤجل وقد لا يتم.

(٥) وتطبيقه في مسألة العبد جار على الوجه الثالث، وهو أن المخالفة راجعة إلى وصف منفك: فالعتق وقع على ذات العبد الذي يمكن انفكاكه عن كونه مدبراً إلى أن يكون قنا صرفاً مثلاً كما قالوه في الدار المغصوبة فالصلاة تنفك عن المكان المغصوب، والمكان المغصوب ينفك عن أن تقع فيه الصلاة، لأن الوصف ليس من الأوصاف اللازمة.

لينالوها ويتمتعوا بها، وليشكروا الله عليها فيجازيَهم في الدار الأخرى، حسبما بين لنا الكتاب والسنة، اقتضى ذلك أن تكون الشريعة التي عَرّفتنا بهذين مبنيةً على بيان وجه الشكر في كل نعمة(١)، وبيان وجه الاستمتاع بالنعم المبذولة مطلقاً.

وهذان القصدان أظهر في الشريعة من أن يستدل عليهما. ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿والله أَخرجكُمْ مِنْ بطُونِ أمَّهَاتِكُمْ لَا تعلَمُونَ شيئاً وجَعَلَ لكُمْ السَّمْعَ وَالأبصَارَ وَالأفئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ٧٨] وقوله: ﴿قُلْ هُوَ الَّذِي أنشأَكُمْ وجعَلَ لكُم السَّمْعَ والأبصَارَ وَالأفئِدَةَ قليلاً ما تشكُرُونَ﴾ [الملك: ٢٣] وقال: ﴿فَاذْكُروني أَذْكُرْكُمْ واشكـروا لي ولا تكفُرُونِ﴾ [البقرة: ١٥٢] وقوله: ﴿فكلوا مِمَّا رَزَقَكُمُ الله حَلَالاً طَيِّباً واشكُروا نِعمَةَ اللهِ إن كنتمْ إيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ [النحل: ١١٤] وقال: ﴿لئِن شكرْتُم لأزيدنَّكم﴾ [ابراهيم: ٧] الآية! والشكر هو صرف ما أنعم عليك في مرضاة المنعم، وهو راجع إلى الانصراف إليه بالكلية. ومعنى بالكلية أن يكون جارياً على مقتضى مرضاته بحسب الاستطاعة في كل حال، وهو معنى قوله عليه الصلاة والسلام «حق اللهِ على العباد أن يعْبُدوه ولا يشركوا به شيئاً»(٢).

ويستوي في هذا ما كان من العبادات أو العادات.

أما العبادات فمن حق الله تعالى الذي لا يحتمل الشركة، فهي مصروفة إليه.

وأما العادات فهي أيضاً من حق الله تعالى على النظر الكلي؛ ولذلك لا يجوز تحريم ما أحل الله من الطيبات، فقد قال تعالى: ﴿قُل مَن حرَّم زينَةَ اللهِ التي أخرَجَ لِعبادِه والطَّيِّباتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾؟ [الأعراف: ٣٢] الآية! وقال تعالى: ﴿يا أَيُّها الذينَ آمنوا لا تحرِّموا طيِّباتِ ما أَحلَّ الله لكم﴾ [المائدة: ٨٧] الآية! فنهى عن التحريم وجعله تعدّياً على حق الله تعالى. ولما همَّ بعض أصحابه بتحريم بعض المحللات قال عليه الصلاة والسلام: «من رغِبَ عن سنَّتي فليسَ مِنِّي»(٣) وذم الله تعالى من حرم على نفسه شيئاً مما وضعه من الطيبات بقوله

---

(١) وهو ما يشير إليه فيما بعد بقوله (والثاني من جهة الوضع التفصيلي الخ) وقوله: وبيان وجه الاستمتاع بالنعم المبذولة مطلقاً، أي بوجه عام، سيشير اليه بقوله: (من جهة الوضع الكلي الخ) والآيات من هذا النوع الثاني الكلي الإجمالي: أما التفصيل فيكون بذكر تفاصيل الأحكام الشرعية وبيان ما يحـل تناولـه وما لا يحل الخ.

(٢) رواه مسلم.

(٣) تقدم (ج ١ ـ ص ٣٤٢).

تعالى: ﴿ما جعَلَ الله مِنْ بَحيرَةٍ ولا سائبةٍ ولا وَصيلةٍ ولا حام﴾ [المائدة: ١٠٣] وقوله: ﴿وقالوا هذه أنعام وَحَرْثٌ حِجْرٌ لا يَطْعَمُها إلاّ من نشاءُ بِزَعْمِهِمْ﴾ [الأنعام: ١٣٨] الآية! فذمهم على أشياء في الأنعام والحرث اخترعوها، منها مجرد التحريم. وهو المقصود ههنا.

وأيضاً ففي العادات حق لله تعالى من جهة وجه الكسب ووجه الانتفاع؛ لأن حق الغير محافظ عليه شرعاً أيضاً، ولا خيرة فيه للعبد، فهو حق لله تعالى صرفاً في حق الغير، حتى يسقط حقه باختياره في بعض الجزئيات، لا في الأمر الكلي[١]. ونفس المكلف أيضاً داخلة في هذا الحق؛ إذ ليس له التسليط على نفسه ولا على عضو من أعضائه بالإتلاف.

فإذاً العاديات يتعلق بها حق الله من وجهين؛ أحدهما: من جهة الوضع الأول الكلي الداخل تحت الضروريات. والثاني: من جهة الوضع التفصيلي الذي يقتضيه العدل بين الخلق، وإجراء المصلحة على وفق الحكمة البالغة. فصار الجميع ثلاثة أقسام[٢]. وفيها[٣] أيضاً حق للعبد من وجهين؛ أحدهما: جهة الدار الآخرة، وهو كونه مجازًى عليه بالنعيم، موَقًى بسببه عذاب الجحيم. والثاني: جهة أخذه للنعمة[٤] على أقصى كمالها فيما يليق بالدنيا؛ لكن بحسبه في خاصة نفسه، كما قال تعالى: ﴿قُلْ هِيَ للذين آمنوا في الحياةِ الدنيا خالِصةً يومَ القيامة﴾ [الأعراف: ٣٢] وبالله التوفيق.

---

(١) أي فليس كل حق للعبد له إسقاطه، فالنفس للشخص حق المحافظة عليها ولله ذلك الحق أيضاً، ولكنه لا يسقط إذا أسقطه العبد بتعريضها للتلف بل يؤاخذ المعتدي والمتعرض. وهكذا كل الضروريات العادية من عقل ونسل ومال. وهو ما يشير اليه قوله (من جهة الوضع الكلي الداخل تحت الضروريات).

(٢) لأن العادات فيها حق الله الصرف، وهو النظر الكلي، حتى لا يصح مثل تحريم ما أحل الله، وحق لله على العبد بالنسبة لغيره يسقط إذا أسقطه العبد، وحق له كذلك لا يسقط ولو أسقطه. فالأخيران حق لله على العباد يتعلق بهم بالنسبة لأشخاص آخرين كما هو ظاهر في الأمثلة بخلاف القسم الأول فهو حق لله على العبد مباشرة ألا يحرم ما أحله ولا يفسد مال نفسه مثلاً، بقطع النظر عن عبد آخر.

(٣) أي في العادات. والوجه الأول يتحقق إذا سار فيها على مقتضى مرضاته تعالى وأدى شكرها.

(٤) فانتفاع العبد بالطيبات من النعم جعله الله تعالى حقاً من حقوقه بحسب ما هيأه له من ذلك كما قال ﴿قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا﴾ فجعل ذلك حقاً له، لكن لا مطلقاً بل حسبما سن له ورسم حتى لا يكون فيه اعتداء على حق الغير، وكل شخص بحسب ما قسم له من ذلك، فليس الناس في ذلك سواء.

القسم الثاني من الكتاب

فيما يرجع إلى مقاصد المكلَّف في التكليف. وفيه مسائل

المسألة الأولى:

إن الأعمال بالنيات، والمقاصدَ معتبرةٌ في التصرفات، من العبادات والعادات. والأدلة على هذا المعنى لا تنحصر.

ويكفيك منها أن المقاصد تفرق بين ماهو عادة وما هو عبادة؛ وفي العبادات بين ما هو واجب وغير واجب؛ وفي العادات بين الواجب والمندوب، والمباح والمكروه والمحرم، والصحيح والفاسد، وغير ذلك من الأحكام. والعملُ الواحد يُقصد به أمر فيكون عبادة[1]، ويقصد به شيء آخر فلا يكون كذلك؛ بل يقصد به شيء فيكون إيماناً، ويقصد به شيء آخر فيكون كفراً؛ كالسجود لله أو للصنم.

وأيضاً فالعمل إذا تعلق به القصد تعلقت به الأحكام التكليفية. وإذا عري عن القصد لم يتعلق به شيء منها؛ كفعل النائم والغافل والمجنون.

وقد قال تعالى[2]: ﴿وما أُمِرُوا إلَّا لِيَعْبُدُوا الله مُخْلِصِينَ له الدِّين﴾ [البينة: ٥]، ﴿فاعْبُدِ الله مُخْلِصاً له الدِّين﴾ [الزمر: ٢]، ﴿إلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطمَئِنٌّ بالإيمان﴾ [النحل: ١٠٦] وقال: ﴿ولا يأتونَ الصَّلاةَ إلَّا وَهُمْ كُسَالَى. ولا يُنْفِقُونَ إلَّا وَهُمْ كارِهُون﴾ [التوبة: ٥٤] ﴿ولا تُمْسِكُوهُنَّ ضِراراً لِتَعْتَدُوا﴾ [البقرة: ٢٣١] بعد قوله: ﴿فأمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾ [البقرة: ٢٣١]، ﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غيرَ مُضَارٍّ﴾ [النساء: ١٢]، ﴿لا يَتَّخِذِ المؤمِنُونَ الكافِرِينَ أَوْلِيَاءَ﴾ [آل عمران: ٢٨] - إلى قوله: ﴿إلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾ [آل عمران: ٢٨] وفي الحديث: «إنما الأعمالُ بالنيات. وإنما لِكلِّ امرئٍ ما نَوَى» إلى آخره[3] وقال: «مَن قاتلَ لِتكونَ كلمةُ اللهِ هِيَ العليا فهو في

---

(١) كما تقدم في العادات المغلب فيها حق العبد، تكون عبادة بالنية، فإذا فقدت النية خرجت عن كونها عبادة، كالمباحات يأخذها من جهة الإذن الشرعي أو من جهة الحظ الصرف، والصلاة والعبادات يقصد بها الامتثال تكون عبادة، والرياء والجاه فتكون معصية.

(٢) رجوع لأصل الدعوى، وبيان اعتبار النية في العبادات والعادات.

(٣) تقدم (ج ١ ـ ص ٢٩٧).

سبيل الله»[١] وفيه: «أنا أغنى الشركاءِ عنِ الشركِ فمن عمِلَ عملاً أشركَ معي فيه شريكاً تركتُ نصيبي لِشريكي»[٢] وتصديقه قول الله تعالى: ﴿فمن كانَ يرْجو لِقاءَ رَبِّه فلْيعمل عملاً صالحاً ولا يُشرِكْ بعِبادَةِ ربِّه أحَداً﴾ [الكهف: ٨٢] وأباح عليه الصلاة والسلام للمُحْرِم أكل لحم الصيد ما لم يصِدْه أو يُصَد له[٣]. وهذا المكان أوضح في نفسه من أن يستدل عليه.

لا يقال: إن المقاصد وإن اعتبرت على الجملة، فليست معتبرة بإطلاق وفي كل حال؛ والدليل على ذلك أشياء:

منها: الأعمال التي يجب الإكراه عليها شرعاً، فإن المكرَه على الفعل يعطي ظاهره أنه لا يَقصد فيما أُكره عليه امتثالَ أمر الشارع؛ إذ لم يحصل الإكراه إلا لأجله. فإذا فعله وهو قاصد لدفع العذاب عن نفسه فهو غير قاصد لفعل ما أمر به، لأن الفرض أن العمل لا يصح إلا بالنية المشروعة فيه، وهو لم ينو ذلك فيلزم أن لا يصح، وإذا لم يصح كان وجوده وعدمه سواء، فكان يلزم أن يطالب بالعمل أيضاً ثانياً، ويلزم في الثاني ما لزم في الأول؛ ويتسلسل، أو يكون الإكراه عبثاً[٤] وكلاهما محال، أو يصح العمل بلا نية، وهو المطلوب.

ومنها: أن الأعمال ضربان: عادات، وعبادات. فأما العادات فقد قال الفقهاء إنها لا تحتاج في الامتثال بها إلى نية، بل مجرد وقوعها كاف؛ كرد الودائع والمغصوب، والنفقة على الزوجات والعيال وغيرها، فكيف يطلق القول بأن المقاصد معتبرة في التصرفات؟ وأما العبادات فليست النية بمشروطة فيها بإطلاق أيضاً، بل فيها تفصيل وخلاف بين أهل العلم في بعض صورها. فقد قال جماعة من العلماء بعدم اشتراط النية في الوضوء؛ وكذلك الصوم والزكاة، وهي عبادات وألزموا الهازل العتق والنذر، كما ألزموه النكاح والطلاق

---

(١) سئل رسول الله ﷺ عن الرجل يقاتل شجاعة، ويقاتل حمية ويقاتل رياء، أي ذلك في سبيل الله؟ فقال: «من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله». أخرجه الخمسة كما في التيسير.

(٢) أقرب الروايات إلى هذه الرواية رواية ابن ماجة والبيهقي كما في الترغيب والترهيب وقد رواه مسلم بلفظ: «أنا أغنى الشركاء عن الشرك من عمل عملاً أشرك معي غيري تركته وشركه».

(٣) أي فللقصد دخل في الحل والحرمة.

(٤) أي أن الإكراه إما أن يتسلسل، وإما أن يقف عند حد دون أن يحصل غرض الشارع من الفعل امتثالاً، فيكون الإكراه الذي حصل عبثاً لم يفد مقصود الشارع، والعبث من الشارع محال، كما أن التسلسل في ذاته محال. فلم يبق إلا أن يكون العمل صحيحاً مؤدياً غرض الشارع بدون النية فلا يتم الأصل المدعى.

والرجعة، وفي الحديث «ثلاثٌ جِدُّهنَّ وهزلُهُنّ جِدٌّ: النكاحُ والطلاقُ والرَّجعـة»[١] وفي حديث آخر: «من نكَحَ لاعباً أو طلَّق أو أعتق لاعباً فقد جاز»[٢] وعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه. «أربعٌ جائزاتٌ إذا تكلم بهن: الطلاق والعتاق والنكاح والنذر». ومعلوم أن الهازل من حيث هو هازل لا قصد له في إيقاع ما هزل به. وفي مذهب مالك فيمن رفض نية الصوم في أثناء اليوم ولم يفطر أن صومه صحيح[٣]، ومن سلم من اثنتين في الظهر مثلاً ظاناً للتمام فتنفل بعدها بركعتين، ثم تذكر أنه لم يتم أجـزأت عنه ركعتـا النافلة عن ركعتي الفريضة؛ وأصل مسألة الرفض مختلف فيها. فجميع هذا ظاهر في صحة العبادة مع فقد النية فيها حقيقة[٤].

ومنها: أن من الأعمال ما لايمكن فيه قصد الامتثال عقلاً، وهو النظر الأول المفضي إلى العلم بوجود الصانع، والعلم بما لا يتم الإيمان إلا به؛ فإن قصد الامتثال فيه محال حسبما قرره العلماء. فكيف يقال: إن كل عمل لا يصح بدون نية؟ وإذا ثبت هذا كله دل على نقيض الدعوى، وهو أنه ليس كل عمل بنية، ولا أن كل تصرف تعتبر فيه المقاصد هكذا مطلقاً.

لأنا نجيب عن ذلك بأمرين:

أحدهما: أن نقول: إن المقاصد المتعلقة بالأعمال ضربان:

ضرب: هو من ضرورة كل فاعل مختار من حيث هو مختار. وهنا يصح أن يقال إن كل عمل معتبر بنيته فيه شرعاً، قصد به امتثال أمر الشارع أولاً، وتتعلق إذ ذاك الأحكام

---

(١) رواه في الجامع الصغير «ثلاث جدهن جد وهزلهن جد الخ» عن أبي داود والترمذي وابن ماجة. قال شارحه المناوي قال الترمذي حسن غريب. وتعقبه الذهبي بأن فيه عبد الرحمن بن حبيب المخزومي قال النسائي منكر الحديث ومما أنكر عليه هذا الخبر.

وذكر الحديث في منتقى الأخبار باللفظ الذي ذكره في الجامع الصغير عن الخمسة إلا النسائي قال شارحه الشوكاني وأخرجه أيضاً الحاكم وصححه؛ والدارقطني ولما ذكر ما قاله النسائي في عبد الرحمن قال ووثقه غيره. قال الحافظ فهو على هذا حسن.

(٢) ذكر الشوكاني روايات بمعناه أخرجها عبد الرزاق عن علي موقوفاً وعن عمر موقوفاً؛ وعن أبي ذر مرفوعاً: «من طلق وهو لاعب فطلاقه جائز ومن أعتق وهو لاعب فعتقه جائز ومن نكح وهو لاعب فنكاحه جائز» وفي إسناده انقطاع.

(٣) هو وإن كان قولاً ضعيفاً يكفي في ترويج السؤال.

(٤) فالمدة التي وقع عليها الرفض عريت عن قصد العبادة. وكذا الركعتان لم ينو فيهما الفرضية، ونية النفل لا تجزىء عن نية الفرض عنده.

التكليفية، وعليه يدل ما تقدم من الأدلة؛ فإن كل فاعل عاقل مختار إنما يقصد بعمله غرضاً من الأغراض، حسناً كان أو قبيحاً، مطلوب الفعل أو الترك أو غير مطلوب شرعاً. فلو فرضنا العمل مع عدم الاختيار كالملجأ والنائم والمجنون وما أشبه ذلك فهؤلاء غير مكلفين، فلا يتعلق بأفعالهم مقتضى الأدلة السابقة، فليس هذا النمط بمقصود للشارع، فبقي ما كان مفعولاً بالاختيار لا بد فيه من القصد، وإذ ذاك تعلقت به الأحكام، ولا يتخلف عن الكلية عمل ألبتة. وكل ما أورد في السؤال لا يعدو هذين القسمين؛ فإنه إما مقصود لما قصد له من رفع مقتضى الإكراه أو الهزل أو طلب الدليل أو غير ذلك، فيتنزل على ذلك الحكم الشرعي بالاعتبار وعدمه، وإما غير مقصود فلا يتعلق به حكم على حال؛ وإن تعلق به حكم فمن باب خطاب الوضع لا من باب خطاب التكليف. فالممسك عن المفطِّرات لنوم أو غفلة وإن صححنا صومه فمن جهة خطاب الوضع، كأن الشارع جعل نفس الإمساك سبباً في إسقاط القضاء أو في صحة الصوم شرعاً، لا بمعنى أنه مخاطب به وجوباً. وكذلك ما في معناه.

والضرب الثاني: ليس من ضرورة كل فعل، وإنما هو من ضرورة التعبديات من حيث هي تعبديات؛ فإن الأعمال كلها الداخلة تحت الاختيار لا تصير تعبدية إلا مع القصد إلى ذلك. أما ما وضع على التعبد كالصلاة والحج وغيرهما فلا إشكال فيه. وأما العاديات فلا تكون تعبديات إلا بالنيات. ولا يتخلف عن ذلك من الأعمال شيء إلا النظر الأول لعدم إمكانه؛ لكنه في الحقيقة راجع إلى أن قصد التعبد فيه غير متوجه عليه، فلا يتعلق به الحكم التكليفي ألبتة، بناء على منع التكليف بما لا يطاق. أما تعلق الوجوب بنفس العمل[1] فلا إشكال في صحته؛ لأن المكلف به قادر عليه متمكن من تحصيله بخلاف قصد التعبد بالعمل فإنه محال، فصار في عداد ما لا قدرة عليه، فلم تتضمنه الأدلة الدالة على طلب هذا القصد أو اعتباره شرعاً.

والثاني: من وجهي الجواب بالكلام على تفاصيل ما اعترض به.

فأما الإكراه على الواجبات فما كان منها غير مفتقر إلى نية التعبد وقصد امتثال الأمر فلا يصح فيه عبادة، إلا أنه قد حصلت فائدته فتسقط المطالبة به شرعاً؛ كأخذ الأموال من

---

(١) الذي هو النظر. فهنا عمل وهو النظر الموصل للمعرفة، وهو ممكن، فيتوجه التكليف به. وأما قصد الامتثال بهذا النظر فغير ممكن، لأنه لا يكون قصد الامتثال لأمر الله إلا بعد معرفة الله بهذا النظر فصار القصد غير ممكن، فلا يخاطب به.

أيدي الغُصّاب. وما افتقر منها إلى نية التعبد فلا يجزىء فعلها بالنسبة إلى المكرَه في خاصة نفسه حتى ينوي القربة؛ كالإكراه على الصلاة. لكن المطالبة تسقط عنه في ظاهر الحكم فلا يطالبه الحاكم بإعادتها؛ لأن باطن الأمر غير معلوم للعباد، فلم يطلبوا بالشق عن القلوب.

وأما الأعمال العادية ـ وإن لم تفتقر في الخروج عن عهدتها إلى نية ـ فلا تكون عبادات ولا معتبرات في الثواب إلا مع قصد الامتثال، وإلا كانت باطلة[١]. وبيان بطلانها في كتاب الأحكام. وما ذكر من الأعمال التعبدية فإن القائل بعدم اشتراط النية فيها بانٍ على أنها كالعاديات ومعقولة المعنى، وإنما تشترط النية فيما كان غير معقول المعنى. فالطهارة والزكاة من ذلك. وأما الصوم[٢] فبناء على أن الكف قد استحقه الوقت فلا ينعقد لغيره، ولا يصرفه قصد سواه. ولهذا نظائر في العاديّات؛ كنكاح الشّغار، فإنه عند أبي حنيفة منعقد على وجه الصحة وإن لم يقصدوه[٣].

وأما النذر والعتق وما ذكر معهما فقد تقدم أن القاصد لإيقاع السبب غيرَ قاصد للمسبب لا ينفعه عدم قصده له عن وقوعه عليه. والهازل كذلك؛ لأنه قاصد لإيقاع السبب[٤] بلا شك، وهو في المسبب إما غير قاصد له بنفي ولا إثبات، وإما قاصد أن لا يقع. وعلى كل تقدير فيلزمه المسبب شاء أم أبى. وإذا قلنا بعدم اللزوم فبناء على أنه ناطق باللفظ غير قاصد لمعناه[٥]، وإنما قصد مجردَ الهزل باللفظ، ومجردُ الهزل لا يلزم

---

(١) أي بالمعنى الثاني المتقدم في مبحث البطلان، وهو عدم ترتب الثواب عليه في الآخرة.

(٢) مذهب الحنفية أن ما كان وقته معيناً كرمضان والنذر المعين لا يشترط فيه التبييت ولا التعيين حتى إذا قصد غيره كأن نوى برمضان قضاء رمضان الفائت، أو نوى بالنذر المعين قضاء رمضان أو نفلاً، فإن الصوم لا ينصرف إلا لصاحب الوقت ويصح.

(٣) مذهب أبي حنيفة أن الوليين لو صرحا بأن يكون بضع كل صداقاً للأخرى صح العقد ووجب مهر المثل لهما. وهذا مبني على أن العقد يصح ولو مع نفي المهر عنده فإن الشغار آيل إلى نفي المهر. ويظهر أن الأصل (وإن قصدوه) أي قصدوا الشغار، أي فقد قصدوا ضد النكاح الشرعي ومع ذلك لم يبطل. لأن العقد يصرفه إلى الحقيقة الشرعية فيصح ويلزم مهر المثل، ويكون الشرط باطلاً وقد يقال قوله (وإن لم يقصدوه) أي الوجه الذي به يصح العقد، بل قصدوا ما ينافيه. فتكون العبارة صحيحة، إلا أنه يبقى الكلام مع المؤلف في التمثيل به لأنه إذا كان المهر غير ركن ولا شرط في صحة العقد، بل مع نفيه في صلب العقد يصح. فقصده وعدم قصده لا يفيد في موضوعنا.

(٤) وهو مجرد اللفظ.

(٥) إن كان مراده بغير قاصد لمعناه أنه غير قاصد لحصول المسبب عنه وهو الطلاق والعتق، فغير وجيه، لما ذكره آنفاً. وإن كان مراده غير قاصد لنفس المعنى الموضوع له اللفظ، فغير واضح، ونية الهزل باللفظ =

عليه حكم إلا حكم نفس الهزل وهو الإباحة أوغيرها. وقد علل اللزوم في هذه المسائل بأن الجدِ والهزل أمر باطن[١]، فيحمل على أنه جد ومصاحب للقصد لإيقاع مدلوله. أو يقال[٢] إنه قاصد بالعقد الذي هو جدٌ شرعيٌ اللعب، فناقض مقصود الشارع، فبطل حكم الهزل فيه، فصار إلى الجد.

ومسألة رفض نية الصوم بناء على أنه انعقد على الصحة، فالنية الأولى مستصحبة حكماً حتى يقع الإفطار الحقيقي، وهو لم يكن، فصحّ الصوم. ومثله نيابة ركعتي النافلة عن الفريضة؛ لأن ظن الإتمام لم يقطع عند المصحِّح حكم النية الأولى، فكان السلامُ بينهما والانتقالُ إلى نية التنفل لغواً لم يصادف محلاً. وعلى هذا السبيل تجري مسألة الرفض.

وأما النظر الأول فقصد التعبد فيه محال، وقد تقدم بيانه في الوجه الأول. وبالله التوفيق.

المسألة الثانية:

قصد الشارع من المكلف أن يكون قصدُه في العمل موافقاً لقصده في التشريع. والدليل على ذلك ظاهر من وضع الشريعة؛ إذ قد مر أنها موضوعة لمصالح العباد على الإطلاق والعموم، والمطلوبُ من المكلف أن يجري على ذلك في أفعاله، وأن لا يَقصد خلافَ ما قصد الشارع. ولأن المكلف خُلق لعبادة الله، وذلك راجع إلى العمل على وفق القصد في وضع الشريعة ـ هذا محصول العبادة ـ فينال بذلك الجزاء في الدنيا والآخرة. وأيضاً فقد مر أن قصد الشارع المحافظة على الضروريات وما رجع إليها من الحاجيات والتحسينيات، وهو عين ما كلف به العبد، فلا بد أن يكون مطلوباً بالقصد إلى ذلك، وإلا لم يكن عاملاً على المحافظة؛ لأن الأعمال بالنيات. وحقيقة ذلك[٣] أن يكون خليفة الله

= لا تخرجه عن كونه فاهماً معناه وملاحظاً له: غايته أنه لا يكون قاصداً به حصول المسبب. هذا ما يقتضيه الهزل. فهذا القول كما ترى.

(٣) أي وهي مسائل كما ترى لها آثار عظمى في النسب والحرية والالتزامات، يحافظ الشارع عليها أشد المحافظة، فيعمل أسبابها الظاهرة كما هي؛ ولا يقبل فيها محاولة الهزل لأنه أمر باطن فيجب أن يحمل على الجد. وإلا لانفتح باب واسع يفسد العصم. ويضيع الحرية والالتزامات التي يلتزمها المكلف بالنذر، حتى تكون دعواه الهزل كأنها ندم على ما حصل.

(٤) لا ينافي الوجه قبله. ويصح ضمه إليه وإعمالهما معاً.

(١) أي حقيقة كون العبد مكلفاً بالمحافظة على الضروريات وما يرجع إليها، أن يكون خليفة الله في إقامتها بمباشرته الأسباب الظاهرة التي رسمها الله تعالى في الشرائع وأودع في العقول إدراكها.

في إقامة هذه المصالح بحسب طاقته ومقدار وسعه. وأقلُّ ذلك خلافته على نفسه، ثم على أهله، ثم على كل من تعلقت له به مصلحة. ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: «كُلّكم راعٍ وكلّكم مسؤولٌ عن رعيَّته» وفي القرآن الكريم: ﴿آمِنوا باللهِ ورسولِه وأنفِقوا مِما جَعَلَكُم مُسْتَخْلَفِينَ فيه﴾ [الحديد: ٧] وإليه يرجع قوله تعالى: ﴿إني جاعلٌ في الأرضِ خَليفة﴾ [البقرة: ٣٠] وقوله: ﴿ويَسْتَخْلِفَكم في الأرضِ فينظُرَ كيفَ تعمَلون﴾ [الأعراف: ١٢٩]، ﴿وهو الذي جَعَلَكم خَلائفَ الأرضِ ورفَعَ بعضكم فوقَ بعضٍ درجاتٍ لِيَبْلُوَكم فيما آتاكم﴾ [الأنعام: ١٦٥] والخلافة عامة وخاصة حسبما فسرها الحديث حيث قال: «الأميرُ راعٍ، والرجلُ راعٍ على أهلِ بيتِهِ، والمرأةُ راعيةٌ على بيتِ زوجِها وولدِه. فكُلّكم راعٍ وكلّكم مسؤولٌ عن رَعِيَّته»[1] وإنما أتى بأمثلة[2] تبين أن الحكم كلي عام غير مختص، فلا يتخلف عنه فرد من أفراد الولاية، عامة كانت أو خاصة. فإذا كان كذلك فالمطلوب منه أن يكون قائماً مقام مَن استخلَفه، يُجري أحكامَه ومقاصدَه مجارِيَها. وهذا بيِّن.

فصل

وإذا حققنا تفصيل المقاصد الشرعية بالنسبة إلى المكلف وجدناها ترجع إلى ما ذكر في كتاب الأحكام[3]، وفي مسألة دخول المكلف في الأسباب[4]؛ إذ مر هنالك خمسة أوجه منها يؤخذ القصد الموافق والمخالف. فعلى الناظر هنا مراجعة ذلك الموضع حتى يتبين له ما أراد إن شاء الله.

المسألة الثالثة:

كل[5] من ابتغى في تكاليف الشريعة غيرَ ما شرعت له فقد ناقض الشريعة. وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل. فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له فعمله باطل.

---

(١) جزء من حديث أخرجه أحمد والشيخان وأبو داود والترمذي عن ابن عمر.

(٢) أي فليس الغرض الحصر فيما ذكره: لأنه لم يذكر أعم الولايات وهي ولاية الشخص ورعايته لما رسم بالنسبة لنفسه: ولم يذكر في هذه الرواية أيضاً ولاية العبد في مال سيده التي ذكرت في طريق آخر فهذا يدل على ما قال وهو أنه إنما ذكر أمثلة فقط.

(٣) في المسألة السادسة هناك أن الأحكام الخمسة إنما تتعلق بالأفعال والتروك بالمقاصد.

(٤) في المسألة السادسة من النوع الرابع، وهو دخول المكلف تحت أحكام الشريعة؛ حيث جعل ما تعبد الله به العباد نوعين دينياً ودنيوياً؛ ثم جعل الديني من حيث قصد المكلف نوعين، وجعل الدنيوي من حيث قصده ثلاثة أقسام.

(٥) دليل منطقي مؤلف من صغرى، وكبرى. ثم النتيجة. وقال إن الكبرى ظاهرة، ولم يترك التنبيه عليها فقال (فإن المشروعات إنما وضعت الخ) ودلل على الصغرى بالأدلة الستة. إلا أنه بالتأمل يرى أن الدليل الأول =

أما أن العمل المناقض باطل، فظاهر؛ فإن المشروعات إنما وضعت لتحصيل المصالح ودرء المفاسد، فإذا خولفت لم يكن في تلك الأفعال التي خولف بها جلب مصلحة ولا درء مفسدة.

وأما أن مَن ابتغى في الشريعة ما لم توضع له فهو مناقض لها، فالدليل عليه أوجه:

أحدها: أن الأفعال والتروك من حيث هي أفعال أو تروك متماثلة عقلاً بالنسبة إلى ما يقصد بها؛ إذ لا تحسين للعقل ولا تقبيح، فإذا جاء الشارع بتعيين أحد المتماثلين للمصلحة وتعيين الآخر للمفسدة فقد بيّن الوجه الذي منه تحصل المصلحة فأمر به أو أذن فيه، وبين الوجه الذي به تحصل المفسدة فنهى عنه رحمة بالعباد. فإذا قصد المكلف عين ما قصده الشارع بالإذن فقد قصد وجه المصلحة على أتمّ وجوهه، فهو جدير بأن تحصل له. وإن قصد غير ما قصده الشارع ـ وذلك إنما يكون في الغالب لتوهم أن المصلحة فيما قصد؛ لأن العاقل لا يقصد وجه المفسدة كفاحاً ـ فقد جعل ما قصد الشارع مهملَ الاعتبار، وما أهمل الشارع مقصوداً معتبراً. وذلك مضادة للشريعة ظاهرة.

والثاني[1]: أن حاصل هذا القصد يرجع إلى أن ما رآه الشارع حسناً فهو عند هذا القاصد ليس بحسن. وما لم يره الشارع حسناً فهو عنده حسن. وهذه مضادة أيضاً.

والثالث: أن الله تعالى يقول: ﴿ومن يشاقِق الرَّسولَ مِن بَعدِ ما تَبيَّن له الهدَى ويتَّبِعْ غيرَ سبيلِ المؤمنينَ نُوَلِّهِ ما تَولَّى﴾ [النساء: ١١٥] الآية! وقال عمر بن عبد العزيز «سنّ رسولُ اللهِ ﷺ وولاةُ الأمر مِن بعدِه سنناً الأخْذُ بها تصديقٌ لكتابِ الله، واستكمالٌ لطاعة الله، وقوةٌ على دين الله. مَن عمل بها مُهتدٍ؛ ومن استنصَرَ بها منصورٌ؛ ومن خالفها اتَّبع غيرَ سبيلِ المؤمنين، وولَّاهُ الله ما تولى، وأصلاهُ جهنم، وساءت مصيراً» والأخذ في خلاف مآخذ الشارع من حيث القصد إلى تحصيل المصلحة أو درء المفسدة مشاقة ظاهرة.

= منها جميعه ما عدا قوله أخيراً (فقد جعل ما قصد الشارع مهمل الاعتبار الخ) هو في الواقع بيان وشرح للتنبيه على المقدمة الكبرى، وبسط للكلام فيما ينبني عليه قوله (فإذا خولفت لم يكن الخ) فهذا الكلام في الدليل الأول مرتبط ارتباطاً تاماً ببيان المقدمة الكبرى وليس بنا حاجة اليه في الاستدلال على المقدمة الصغرى. ويكفي في الدليل الأول أن يقول: لأنه إذا قصد المكلف غير ما قصده الشارع فقد جعل ما قصده الشارع مهمل الاعتبار، وما أهمل الخ. ولا حاجة لما قبل ذلك من المقدمات.

(١) قريب مما قبله لأن إهمال ما قصده الشارع وقصد ما أهمله إنما يكون غالباً لتوهم أن المصلحة والحسن فيما قصد.

والرابع: أن الآخذ بالمشروع من حيث لم يقصد به الشارعُ ذلك القصدَ آخذٌ في غير مشروع حقيقة، لأن الشارع إنما شرعه لأمر معلوم بالفرض، فإذا أخذ بالقصد إلى غير ذلك الأمر المعلوم فلم يأت بذلك المشروع أصلاً، وإذا لم يأت به ناقضَ الشارعَ في ذلك الأخذ، من حيث صار كالفاعل لغير ما أمر به والتارك لما أمر به.

والخامس: أن المكلف إنما كلف بالأعمال من جهة قصد الشارع بها[1] في الأمر والنهي؛ فإذا قصد بها غير ذلك كانت بفرض القاصد وسائلَ لما قصد لا مقاصد، إذ لم يقصد بها قصدَ الشارع فتكون مقصودة، بل قصد قصداً آخر جعل الفعل أو الترك وسيلة له، فصار ما هو عند الشارع مقصودٌ وسيلة عنده. وما كان شأنه هذا نقض لإبرام الشارع، وهدمٌ لما بناه.

والسادس: أن هذا القاصد مستهزىء بآيات الله؛ لأن من آياته أحكامه التي شرعها، وقد قال بعد ذكر أحكامٍ شرعها ﴿ولا تتَّخِذُوا آياتِ اللهِ هُزُواً﴾ [البقرة: ٢٣١] والمراد أن لا يقصد بها غير ما شرعها لأجله، ولذلك قيل للمنافقين حيث قصدوا بإظهار الإسلام غير ما قصده الشارع: «أبِالله وآياتِه ورسوله كنتم تستهزِئونَ» والاستهزاء بما وضع على الجد مضادة لحكمته ظاهرة. والأدلة على هذا المعنى كثيرة.

وللمسألة أمثلة كثيرة؛ كإظهار كلمة التوحيد قصداً لإحراز الدم والمال، لا لإقرار للواحد الحق بالوحدانية، والصلاة لينظر إليه بعين الصلاح، والذبح لغير الله، والهجرة

---

(١) فالنكاح مثلاً طلبه الشارع للنسل ولغيره من لواحقه، فإذا قصد به تحليل الزوجة لغيره كان النكاح وسيلة لما قصد من التحليل، ولم يكن مقصوداً بقصد الشارع فما كان مقصوداً عند الشارع صار وسيلة عنده، وهذا مناقضة للشريعة.

وقد يقال هو عند الشارع أيضاً وسيلة، إلا أنها لمقصود آخر هو النسل وما معه، لا للتحليل، فلا يخرج هذا الدليل عن مآل الدليل الأول، وهو أن ما قصده الشارع مهمل الاعتبار عنده، وما أهمله الشارع اعتبره. أما محاولة جعله دليلاً مستقلاً من حيث كان مقصوداً في نظر الشرع فجعله هو وسيلة فغير واضح، لأنه وسيلة على كل حال، إلا أن المقصد مختلف.

وجوابه أن ذلك جارٍ في بعض التكاليف، كما إذا مثل بالصلاة والصوم والحج وهكذا من العبادات المحضة إذا قصد بها الرياء مثلاً فقد جعلها وسيلة لنيل دنيا أو جاه أو إسقاط عقوبات تركها في الدنيا. كإسقاط القتل عن تارك الصلاة. فالشارع اعتبر هذه العبادة مقاصد تطلب بذاتها، لكن الشخص جعلها وسيلة إلى غرض من أغراضه، وبهذا يتجه كلام المؤلف ويتبين استقلال هذا الدليل، ويؤيده ما يذكره في المسألة الرابعة تمثيلاً للضرب الثاني من القسم الثالث بمن يصلي رياء لينال دنيا الخ.

لينال دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها، والجهاد للعصبية أو لينال شرف الذكر في الدنيا، والسلف ليجرّبه نفعاً، والوصية بقصد المضارة للورثة، ونكاح المرأة ليحلها لمطلقها، وما أشبه ذلك.

وقد يعترض هذا الإطلاق[1] بأشياء: منها: ما تقدم في المسألة الأولى؛ كنكاح الهازل وطلاقه وما ذكر معهما، فإنه قاصد غير ما قصد الشارع بلفظ النكاح والطلاق وغيرهما. وقد تقدم جوابه «ومن ذلك» المكره بباطل، فإنه عند الحنفية تنعقد تصرفاته شرعاً فيما لا يحتمل الفسخ بالإقالة كما تنعقد حالة الاختيار؛ كالنكاح والطلاق والعتق واليمين والنذر[2]. وما يحتمل الإقالة ينعقد كذلك، لكن موقوفاً على اختيار المكره ورضاه، إلى مسائل من هذا النحو؛ ومنها: أن الحيل في رفع وجوب الزكاة وتحليل المرأة لمطلقها ثلاثاً وغير ذلك مقصودٌ به خلافُ ما قصده الشارع مع أنها عند القائل بها صحيحة. ومن تتبع الأحكام الشرعية ألفَى منها ما لا ينحصر، وجميعه يدل على أن العمل المشروع إذا قصد به غيرُ ما قصده الشارع فلا يلزم أن يكون باطلاً.

والجواب أن مسائل الإكراه إنما قيل بانعقادها شرعاً بناء على أنها مقصودة للشارع، بأدلة قررها الحنفية. ولا يصح أن يقر أحد بكون العمل غير مقصود للشارع على ذلك الوجه ثم يصححه؛ لأن تصحيحه إنما هو بالدليل الشرعي، والأدلة الشرعية أقرب إلى تفهيم مقصود الشارع من كل شيء، فكيف يقال إن العمل صحيح شرعاً مع أنه غير مشروع؟ هل هذا إلا عين المحال؟ وكذلك القول في الحيل عند من قال بها مطلقاً، فإنما قال بها بناء على أن للشارع قصداً في استجلاب المصالح ودرء المفاسد، بل الشريعة لهذا وضعت؛ فإذا صحح مثلاً نكاح المحلل فإنما صححه على فرض أنه غلب على ظنه مِن قصدِ الشارع الإذنُ في استجلاب مصلحة الزوجين فيه، وكذلك سائر المسائل؛ بدليل صحته في النطق بكلمة الكفر خوف القتل أو التعذيب، وفي سائر المصالح العامة والخاصة؛ إذ لا يمكن إقامة دليل في الشريعة على إبطال كل حيلة. كما أنه لا يقوم دليل على تصحيح كل حيلة. فإنما يبطل منها ما كان مضاداً لقصد الشارع خاصة، وهو الذي يتفق عليه جميع أهل الإسلام، ويقع الاختلاف في المسائل التي تتعارض فيها الأدلة. ولهذا موضع يذكر فيه في هذا القسم إن شاء الله تعالى.

---

(١) وهو الكلية في رأس المسألة، وبعبارة أخرى نتيجة القياس المشار إليه سابقاً.

(٢) أي فقصد الشارع بهذه العقود أن تحصل باختيار عاقدها ومع كونها وقعت على غير ما شرعت ووقعت مناقضة للشريعة لم تبطل، بل وقعت صحيحة.

المسألة الرابعة:

فاعل الفعل أو تاركه إما أن يكون فعله أو تركه موافقاً أو مخالفاً. وعلى كل التقديرين إما أن يكون قصده موافقة الشارع أو مخالفته. فالجميع أربعة أقسام:

أحدها: أن يكون موافقاً وقصده الموافقة، كالصلاة والصيام والصدقة والحج وغيرها، يقصد بها امتثال أمر الله تعالى، وأداء ما وجب عليه أو ندب إليه، وكذلك ترى الزنى والخمر وسائر المنكرات، يقصد بذلك الامتثال، فلا إشكال في صحة هذا العمل.

والثاني: أن يكون مخالفاً وقصده المخالفة، كترك الواجبات وفعل المحرمات قاصداً لذلك. فهذا أيضاً طاهر الحكم.

والثالث: أن يكون الفعل أو الترك موافقاً وقصده المخالفة وهو ضربان:

أحدهما: أن لا يعلم بكون الفعل أو الترك موافقاً. والآخر: أن يعلم بذلك.

فالأول كواطىء زوجته ظاناً أنها أجنبية، وشارب الجُلّاب ظاناً أنه خمر، وتارك الصلاة يعتقد أنها باقية في ذمته، وكان قد أوقعها وبرىء منها في نفس الأمر. فهذا الضرب قد حصل فيه قصد العصيان بالمخالفة. ويحكي الأصوليون في هذا النحو الاتفاق على العصيان في مسألة «من أخّر الصلاة» مع ظن الموت قبل الفعل» وحصل فيه أيضاً أن مفسدة النهي لم تحصل؛ لأنه إنما نهى عن ذلك لأجل ما ينشأ عنها من المفاسد، فإذا لم يوجد هذا لم يكن مثلَ مَن فعله فحصلت المفسدة. فشارب الجلاب لم يذهب عقله، وواطىء زوجته لم يختلط نسب مَن خُلق مِن مائه، ولا لحق المرأة بسبب هذا الوطىء معرة، وتارك الصلاة لم تفته مصلحة الصلاة. وكذلك سائر المسائل المندرجة تحت هذا الأصل. فالحاصل أن هذا الفعل أو الترك فيه موافقة ومخالفة.

فإن قيل: فهل وقع العمل على الموافقة أو المخالفة؟ فإن وقع على الموافقة فمأذون فيه، وإذا كان مأذوناً فيه فلا عصيان في حقه، لكنه عاص باتفاق، هذا خلف، وإن وقع مخالفاً فهو غير مأذون فيه، ولا عبرة بكونه موافقاً في نفس الأمر، وإذا كان غير مأذون فيه وجب أن يتعلق به من الأحكام ما يتعلق بما لو كان مخالفاً في نفس الأمر، فكان يجب الحد على الواطىء، والزجر على الشارب، وشبه ذلك، لكنه غير واجب باتفاق أيضاً. هذا خلف.

فالجواب أن العمل هنا آخذ بطرف من القسمين الأولين، فإنه وإن كان مخالفاً في

القصد قد وافق في نفس العمل. فإذا نظرنا إلى فعله أو تركه وجدناه لم تقع به مفسدة ولا فاتت به مصلحة، وإذا نظرنا إلى قصده وجدناه منتهكاً حرمة الأمر والنهي، فهو عاص في مجرد القصد، غير عاص بمجرد العمل. وتحقيقه أنه آثم من جهة حق الله، غير آثم من جهة حق الآدمي(١)، كالغاصب لما يظن أنه متاع المغصوب منه، فإذا هو متاع الغاصب نفسه. فلا طلب عليه لمن قصد الغصب منه، وعليه الطلب من جهة حرمة الأمر والنهي. والقاعدة أن كل تكليف مشتملٌ على حق الله وحق العبد.

ولا يقال: إذا كان فوت المفسدة أو عدم فوت المصلحة مسقطاً لمعنى الطلب، فليكن كذلك فيما إذا شرب الخمر فلم يذهب عقله، أو زنى فلم يتخلق ماؤه في الرحم بعزل أو غيره، لأن المتوقع من ذلك غير موجود، فكان ينبغي أن لا يترتب عليه حد، ولا يكون آثماً إلا من جهة قصده خاصة.

لأنا نقول: لا يصح ذلك؛ لأن العامل قد تعاطى(٢) السبب الذي تنشأ عنه المفسدة أو تفوت به المصلحة، وهو الشرب والإيلاج المحرَّمان في نفس الأمر، وهما مظنتان للاختلاط وذهاب العقل، ولم يضع الشارع الحد بإزاء زوال العقل أو اختلاط الأنساب، بل بإزاء تعاطي أسبابه خاصة. وإلا فالمسببات ليست من فعل المتسبب، وإنما هي من فعل الله تعالى. فالله هو خالق الولد من الماء، والسكر عن الشرب، كالشبع مع الأكل، والري مع الماء، والإحراق مع النار، كما تبين في موضعه. وإذ كان كذلك فالمولج والشارب قد تعاطيا السبب على كماله، فلا بد من إيقاع مسببه وهو الحد. وكذلك سائر ما جرى هذا المجرى، مما عمل فيه بالسبب لكنه أعقم. وأما الإثم فعلى وفق ذلك. وهل يكون في الإثم مساوياً لمن أنتج سببه أم لا؟ هذا نظر آخر، لا حاجة إلى ذكره ههنا.

والثاني: أن يكون الفعل أو الترك موافقاً إلا أنه عالم بالموافقة، ومع ذلك فقصده المخالفة. ومثاله أن يصلي رياء لينال دنيا أو تعظيماً عند الناس، أو ليدرأ عن نفسه القتل وما أشبه ذلك. فهذا القسم أشد من الذي قبله. وحاصله أن هذا العامل قد جعل الموضوعات

---

(١) أي حقه نفسه، فإنه مأذون له في التمتع بزوجته ويشرب الجلاب مثلاً، وليس مطالباً بصلاة بعد أن أداها، إلا أنه انتهك حرمة الأمر والنهي ولم يبال بهما، فمن جهة أنه فعل حقاً له مأذوناً فيه لا يتوجه عليه حد ولا غيره، كالغاصب في مثاله لا يعقل أن نطالبه بمتاع للشخص الذي ظن أنه اغتصب متاعه والواقع أنه مال نفسه. فكذلك لا يتوجه عليه حد ولا غيره. فيبقى حق الله في الأمر والنهي. وقد انتهكه.

(٢) أي بخلاف من فعل الموافق بقصد المخالفة في هذا القسم، فإنه لم يتعاط السبب في الواقع وإن كان قصد السبب المخالف لكنه أخطأه.

الشرعية التي جعلت مقاصد، وسائل لأمور أخر لم يقصد الشارع جعْلَها لها، فيدخل تحته النفاق والرياء والحيل على أحكام الله تعالى وذلك كله باطل، لأن القصد مخالف لقصد الشارع عيناً فلا يصح جملة. وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ المنافقينَ في الدَّرْكِ الأسفلِ مِنَ النَّارِ﴾ [النساء: ١٤٥] وقد تقدم [١] بيان هذا المعنى.

والقسم الرابع: أن يكون الفعل أو الترك مخالفاً والقصد موافقاً، فهو أيضاً ضربان:

أحدهما: أن يكون مع العلم بالمخالفة؛ والآخر: أن يكون مع الجهل بذلك.

فإن كان مع العلم بالمخالفة[٢] فهذا هو الابتداع، كإنشاء العبادات المستأنفة والزيادات على ما شرع، ولكن الغالب أن لا يتجرأ عليه إلا بنوع تأويل. ومع ذلك فهو مذموم حسبما جاء في القرآن والسنة، والموضع مستغن عن إيراده ههنا وسيأتي له مزيد تقرير بعد هذا إن شاء الله. والذي يتحصل هنا أن جميع البدع مذمومة، لعموم الأدلة في ذلك، كقوله تعالى: ﴿إن الذين فرّقوا دينَهم وكانوا شِيَعاً لسْتَ منهم في شيء﴾ [الأنعام: ١٥٩] وقوله: ﴿وأنَّ هذا صِراطي مستقيماً فاتَّبِعوه ولا تتَّبعوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بكم عن سبيله﴾ [الأنعام: ١٥٣] وفي الحديث «كل بدعة ضلالة» وهذا المعنى في الأحاديث كالمتواتر.

فإن قيل: إن العلماء قد قسموا البدع بأقسام الشريعة، والمذموم منها بإطلاق هو المحرم؛ وأما المكروه فهو الذم[٣] فيه بإطلاق وما عدا ذلك فغير قبيح شرعاً. فالواجب منها والمندوب حسن بإطلاق وممدوح فاعله ومستنبطه، والمباح حسن باعتبار. فعلى الجملة من استحسن من البدع ما استحسنه الأولون لا يقول إنها مذمومة ولا مخالفة لقصد الشارع، بل هي موافقة أيّ موافقة. كجمع الناس على المصحف العثماني، والتجميع في قيام رمضان في المسجد، وغير ذلك من المحدثات الحسنة التي اتفق الناس على حسنها، أعني السلف الصالح والمجتهدين من الأمة، وما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن. فجميع هذه الأشياء داخلة تحت ترجمة المسألة؛ إذ هي أفعال مخالفة للشارع لأنه لم

---

(١) في المسألة الأولى.

(٢) أي فيكون الفعل مخالفاً في الواقع لما شرعه الشارع، وهو يعلم أنه لم يشرعه، ولكنه يقصد به الطاعة والعبادة، متأولاً غالباً أن هذا الفعل يعد طاعة. فهذا هو معنى مخالفة الفعل أي في الواقع. وموافقة القصد أي لما يزعمه طاعة وعبادة، وإن كان يعلم أنه لم يرد في الشرع جعله عبادة. فلا يقال إن هذا القسم الأول من قسمي الرابع لا يتصور حصوله من العاقل لأنه كيف يعلم أنه مخالف ويقصد به الموافقة لقصد الشارع؟ فمحصل هذا الضرب أن الفعل موافق في زعمه وإن لم يكن جهلاً صرفاً كالضرب الثاني.

(٣) لعل الأصل (فليس الذم).

يضعها، مقترنةً بقصد موافق لأنهم لم يقصدوا إلا الصلاح، وإذا كان كذلك وجب أن لا تكون البدع كلها مذمومة خلاف المدعي.

فالجواب أن هذا كله ليس مما وقعت الترجمة عليه، فإن الفرض أن الفعل مخالف للفعل الذي وضعه الشارع، وما أحدثه السلف وأجمع عليه العلماء لم يقع فيه مخالفة لما وضعه الشارع بحال، بيان ذلك أن جمع المصحف مثلاً لم يكن في زمان رسول الله ﷺ للاستغناء عنه[١] بالحفظ في الصدور، ولأنه لم يقع في القرآن اختلاف يخاف بسببه الاختلاف في الدين، وإنما وقعت فيه نازلتان أو ثلاثة؛ كحديث عمر بن الخطاب مع هشام بن حكيم رضي الله عنهما، وقصة أبيٍّ بن كعب مع عبد الله بن مسعود رضي الله عنهما؛ وفيه قال عليه الصلاة والسلام: «لا تماروا في القرآن فإن المِرآء فيه كفر»[٢]. فحاصل الأمر أن جمع المصحف كان مسكوتاً عنه في زمانه عليه الصلاة والسلام، ثم لما وقع الاختلاف في القرآن وكثر حتى صار أحدهم يقول لصاحبه: أنا كافر بما تقرأ به، صار جمع المصحف واجباً ورأياً رشيداً في واقعة لم يتقدم بها عهد، فلم يكن فيها مخالفة، وإلا لزم أن يكون النظر في كل واقعة لم تحدث في الزمان المتقدم بدعة، وهو باطل باتفاق؛ لكن مثل هذا النظر من باب الاجتهاد الملائم لقواعد الشريعة وإن لم يشهد له أصل معين وهو الذي يسمى المصالح المرسلة. وكل ما أحدثه السلف الصالح من هذا القبيل، لا يتخلف عنه بوجه، وليس من المخالف لمقصد الشارع أصلاً. كيف وهو يقول: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»[٣] «ولا تجتمع أمتي على ضلالة» فثبت أن هذا المجمع عليه موافق لقصد الشارع، فقد خرج هذا الضرب عن أن يكون فيه الفعل أو الترك مخالفاً للشارع. وأما البدعة المذمومة فهي التي خالفت ما وضع الشارع من الأفعال أو التروك. وسيأتي تقرير هذا المعنى بعد أن شاء الله.

وإن كان: العمل المخالف مع الجهل بالمخالفة فله وجهان[٤]؛ أحدهما: كون

---

(١) أي لا لأنه نهى عنه، حتى يكون للشارع فيه وضع مخصوص يعد من فعله مخالفاً لما وضعه الشارع من النهي، بل كان الترك للاستغناء عنه.

(٢) رواه في كنوز الحقائق عن البخاري وكذلك ذكره الطبري في تفسيره ورواه في الترغيب والترهيب بلفظ «المراء في القرآن كفر» عن أبي داود وابن ماجة في صحيحه عن أبي هريرة، والطبراني وغيره من حديث زيد بن ثابت.

(٣) رواه أحمد والبزار موقوفاً. وروي مرفوعاً بإسناد ساقط.

(٤) أي من النظر، نظر يفيد صحته واعتباره، ونظر يفيد بطلانه واطراحه.

القصد موافقاً فليس بمخالف من هذا الوجه، والعمل وإن كان مخالفاً فالأعمال بالنيات، ونية هذا العامل على الموافقة لكن الجهل أوقعه في المخالفة، ومن لا يقصد مخالفة الشارع كفاحاً لا يجري مجرى المخالف بالقصد والعمل معاً، فعمله بهذا النظر منظور فيه على الجملة لا مطّرح على الإطلاق؛ والثاني: كون العمل مخالفاً، فإن قصد الشارع بالأمر والنهي الامتثال، فإذا لم يمتثل فقد خولف قصده. ولا يعارض المخالفةَ موافقةُ القصد[١] الباعث على العمل؛ لأنه لم يحصل قصد الشارع في ذلك العمل على وجه، ولا طابق القصد العمل، فصار المجموع مخالفاً كما لو خولف فيهما معاً فلا يحصل الامتثال.

وكلا الوجهين يعارض الآخر في نفسه[٢]، ويعارضه في الترجيح؛ لأنك إن رجحت أحدهما عارضك في الآخر وجه مرجح فيتعارضان أيضاً. ولذلك صار هذا المحل غامضاً في الشريعة. ويتبين ذلك بإيراد شيء من البحث فيه.

وذلك أنك إذا رجحت جهة القصد الموافق بأن العامل ما قصد قط إلا الامتثال والموافقة، ولم ينتهك حرمة للشارع بذلك القصد، عارضك أن قصد الموافقة مقيد بالامتثال المشروع لا بمخالفته، وإن كان مقيداً فقصد المكلف لم يصادف محلاً فهو كالعبث. وأيضاً إذا لم يصادف محلاً صار غير موافق؛ لأن القصد في الأعمال ليس بمشروع على الانفراد[٣].

فإن قلت: إن القصد قد ثبت اعتباره قبل الشرائع، كما ذكر عمن آمن[٤] في الفترات وأدرك التوحيد، وتمسك بأعمال يعبد الله بها وهي غير معتبرة، إذ لم تثبت في شرع بعد[٥].

---

(١) أي قصد المكلف الذي حمله على العمل وهو الامتثال، وقوله (ولا طابق القصد العمل) أي قصد المكلف الامتثال لم يطابق العمل، لأن العمل ليس فيه امتثال، وإنما يكون الامتثال بالمشروع والفرض أنه ليس بمشروع. فالمخالفة حاصلة لم يعارضها قصده الامتثال الذي لم يصادف محلاً. وقوله (فصار المجموع مخالفاً) أي العمل ـ وهو ظاهر ـ والقصد أيضاً، لأنه لم يصادف محلاً، وصار كأنه قصد المخالفة في عمل مخالف.

(٢) أي كما قرره في بيان الوجهين. وقوله (في الترجيح) أي كما سيقرره في قوله (ويتبين ذلك الخ) الذي ذكر فيه ثلاثة مباحث في ترجيح اعتبار القصد ومعارضتها من جانب من يهمل القصد ما لم يوافق العمل أيضاً.

(٣) أي بل لا بد من وقوعه على عمل مشروع. فالمشروع هو المجموع.

(٤) كزيد بن عمرو بن نفيل وصل إلى توحيد الله بعقله، وخالف المشركين في ذبائحهم وفي كثير من أعمالهم، فكان يحيي الموؤودة، وكان يقول: الشاة خلقها الله تعالى، وأنزل لها من السماء الماء، وأنبت لها من الأرض النبات وأنتم تذبحونها لغير الله.

(٥) أي عند تمسكه بها لم تكن ثبتت في شرع، فقد عمل بها قبل أن يرد الشرع باعتبارها وعدمه. وليس بلازم =

قيل لك: إنْ فُرض أولئك في زمان فترة لم يتمسكوا بشريعة متقدمة، فالمقاصد الموجودة لهم منازع[١] في اعتبارها بإطلاق، فإنها كأعمالهم المقصود بها التعبد: فإن قلت باعتبار القصد كيف كان، لزم ذلك في الأعمال؛ وإن قلت بعدم اعتبار الأعمال لزم ذلك في القصد. وأيضاً فكلامنا فيما بعد الشرائع لا فيما قبلها، وإن فرضنا أن من نقل عنهم من أهل الفترات كانوا متمسكين[٢] ببعض الشرائع المتقدمة فذلك واضح.

فإن قيل: قوله عليه الصلاة والسلام: «إنما الأعمال بالنيات» يبين أن هذه الأعمال وإن خالفت قد تعتبر، فإن المقاصد أرواح الأعمال، فقد صار العمل ذا روح على الجملة، وإذا كان كذلك اعتبر. بخلاف ما إذا خالف القصد ووافق العمل، أو خالفاً معاً، فإنه جسد بلا روح[٣]، فلا يصدق عليه مقتضى قوله: «الأعمال بالنيات» لعدم النية في العمل.

قيل: إن سُلِّم فمعارض بقوله عليه الصلاة والسلام: «كلُّ عملٍ ليس عليه أمرُنا فهو رَدٌّ[٤]» وهذا العمل ليس بموافق لأمره عليه الصلاة والسلام، فلم يكن معتبراً بل كان مردوداً. وأيضاً فإذا لم ينتفع بجسد بلا روح، كذلك لا ينتفع بروح في غير جسد؛ لأن الأعمال هنا قد فرضت مخالفة، فهي في حكم العدم، فبقيت النية منفردة في حكم عملي فلا اعتبار بها، وتكثر المعارضات في هذا من الجانبين، فكانت المسألة مشكلة جداً.

ومن هنا صار فريق من المجتهدين إلى تغليب جانب القصد فتلافَوا من العبادات ما يجب تلافيه، وصححوا المعاملات. ومال فريق إلى الفساد بإطلاق، وأبطلوا كل عبادة أو معاملة خالفت الشارع، ميلاً إلى جانب العمل المخالف[٥]. وتوسط فريق فأعملوا الطرفين

= في المعارضة أنه بعد ورود الشرع لم يعتبرها، بل إذا اعتبرها بعد وروده أيضاً يكون تقرير الكلام صحيحاً.

(١) أي للمجتهدين أنظار مختلفة فمنهم من يصححها، ومنهم من لا يصححها. وهي كأعمالهم المقصود بها التعبد، لا فرق بين مقاصدهم وأعمالهم في ذلك، فالمصحح لمقاصدهم مصحح لأعمالهم، وبالعكس.

(٢) أي كما ورد عن زيد بن عمرو أنه قال: اللهم إني أشهدك أني على ملة إبراهيم. وقوله (فذلك واضح) أي لخروجه عن فرض المسألة فإن عمله يكون موافقاً كما أن قصده كذلك.

(٣) أي في صورة العمل الموافق والقصد المخالف. أما فيما خولفا معاً فلا روح ولا جسد.

(٤) ذكره في منتقى الأخبار بلفظ «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد» وقال: متفق عليه. قال في التيسير: وعن عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله ﷺ: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد» أخرجه الشيخان وأبو داود وفي رواية «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد» اهـ.

(٥) أي ميلاً منهم إلى أن العمل متى كان مخالفاً بطل، ولو كان القصد موافقاً.

على الجملة، لكن على أن يعمل مقتضى القصد في وجه، ويعمل مقتضى الفعل في وجه آخر. والذي يدل على إعمال الجانبين أمور:

أحدها: أن متناول المحرم غير عالم بالتحريم قد اجتمع فيه موافقة القصد ـ إذ لم يتلبس إلا بما اعتقد إباحته ـ ومخالفةُ الفعل، لأنه فاعل لما نهي عنه، فأعمل مقتضى الموافقة في إسقاط الحد والعقوبة، وأعمل مقتضى المخالفة[١] في عدم البناء على ذلك الفعل وعدم الاعتماد عليه، حتى صُحِّح ما يجب أن يصحح، مما فيه تلافٍ، ميلاً فيه إلى جهة القصد أيضاً، وأهمل ما يجب أن يُهمل مما لا تلافي فيه.

فقد اجتمع في هذه المسألة اعتبار الطرفين بما يليق بكل واحد منهما؛ كالمرأة يتزوجها رجلان ولا يعلم الآخِر بتقدم نكاح غيره إلا بعد بنائه بها، فقد فاتت[٢] بمقتضى فتوى عمر ومعاوية والحسن، وروي مثله عن علي رضي الله عنهم. ونظيرها في مسألة المفقود إذا تزوجت امرأته ثم قدم، فالأول أولى بها قبل نكاحها، والثاني أولى بعد دخوله بها، وفيما بعد العقد وقبل البناء قولان. وفي الحديث: «أيُّما امرأةٍ نُكحتْ بغير إذن مواليها

(١) أي على الجملة، بدليل قوله (حتى صحح الخ) فمقتضى موافقة القصد انبنى عليه عدم الحد في الدنيا وعدم العقوبة في الآخرة. ومقتضى المخالفة فصل فيه: فما لا تلافي فيه أهمل وما فيه التلافي صحح، مراعى فيه جانب القصد. وقوله (يتزوجها) أي يعقد عليها (رجلان) ودخل بها الثاني ثم علم بعقد الأول، فتفوت على الأول وصحح الثاني الذي يجب أن يصحح، لترجحه بالدخول بدون علم ميلاً إلى جانب القصد الموافق. وأما مسألة المفقود ففيها الأمران معاً: البناء على الفعل المخالف وتصحيحه إذا قدم زوجها أي علمت حياته بعد البناء ميلاً إلى صحة القصد وإلى الترجح بالدخول مع عدم علمه بحياته، وعدم البناء عليه وإهماله إذا قدم قبل البناء كما هو أحد القولين. والفرض الأول في كلامه في مسألة المفقود غير ظاهر مع قوله (تزوجت) لأنه إن كان المراد بالنكاح في قوله (قبل نكاحها) العقد فقط فخلاف أصل المسألة، وإن كان المراد به البناء فهو عين الفرض الثالث الذي في قوله (وفيما بعد العقد وقبل البناء قولان). إلا أن يقال إن معنى قوله (تزوجت) حلت للأزواج بحكم الحاكم. ثم رأيت في الاعتصام ما نصه (في امرأة المفقودة إذا قدم قبل نكاحها فهو أحق بها وإن كان بعد نكاحها الخ ما قال هنا ـ ثم قال فإنه يقال: الحكم لها بالعدة من الأول إن كان قطعاً لعصمته فلا حق له فيها ولو قدم قبل تزوجها، أو ليس بقاطع للعصمة فكيف تباح لغيره وهي في عصمة المفقود؟). وبهذا تعلم أن قوله (تزوجت) التي استشكلناها ليست في كتابه (الاعتصام) وما ورد فيه واضح لا إشكال عليه.

(٢) وفي الاعتصام: فقد بانت. ويرد عليه أنه إذا تحقق أن الذي لم يبن هو الأول فدخول الثاني بها دخول بزوج غيره وكيف يكون غلطه على زوج غيره مبيحاً على الدوام ومصححاً لعقده الذي لم يصادف محلاً ومعطلاً لعقد نكاح صحيح مجمع عليه مع أن الغلط يرفع عن الغالط الإثم والعقوبة لا إباحة زوج غيره ومنع زوجها عنها اهـ.

فنكاحها باطلٌ باطلٌ باطلٌ[١]. فإن دخل بها فلها المهرُ بما أصابَ مِنها» وعلى هذا يجري باب السهو في الصلاة، وباب الأنكحة الفاسدة في تشعب مسائلها.

والثاني: أن عمدة مذهب مالك بل عمدة مذاهب الصحابة اعتبارُ الجهل في العبادات اعتبارَ النسيان على الجملة، فعدُّوا مَن خالف في الأفعال أو الأقوال جهلاً على حكم الناسي، ولو كان المخالف في الأفعال دون القصد مخالفاً على الإطلاق لعاملوه معاملة العامد، كما يقوله ابن حبيب ومن وافقه، وليس الأمر كذلك. فهذا واضح في أن للقصد الموافق أثراً. وهو بيِّن في الطهارات والصلاة والصيام[٢] والحج وغير ذلك من العبادات. وكذلك في كثير من العادات كالنكاح والطلاق والأطعمة والأشربة وغيرها.

ولا يقال: إن هذا ينكسر في الأمور المالية، فإنها تُضمن في الجهل والعمد.

لأنا نقول الحكم في التضمين في الأموال آخَر؛ لأن الخطأ فيها مساوٍ للعمد في ترتب الغرم في إتلافها.

والثالث: الأدلة الدالة على رفع الخطأ عن هذه الأمة؛ ففي الكتاب: ﴿وليس عليكم جناحٌ فيما أخطأتم به ولكن ما تعمّدَت قلوبُكم﴾ [الأحزاب: ٥] وقال: ﴿ربَّنا لا تؤاخِذْنا إن نسينا أو أخطأنا﴾ [البقرة: ٢٨٦] وفي الحديث: «قال قد فعلتُ» وقال: ﴿لا يكلِّف الله نفساً إلا وُسعَها﴾ [البقرة: ٢٨٦] وفي الحديث. «رُفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استُكرِهوا عليه»[٣] وهو معنى متفق عليه في الجملة لا مخالف فيه. وإن اختلفوا فيما تعلق

---

(١) أي فيفسخ النكاح لمخالفته للمشروع، ويكون لها المهر. ويسقط الحد والعقوبة، وصحح ما أمكن تلافيه من ثبوت المهر. ويبقى الكلام في أن هذا إنما يكون من مسألتنا إذا حصل النكاح بقصد الموافقة والجهل بركنية الولي، أما إذا حصل مع العلم بالركنية فلا يكون منها. فهل حكمه كذلك؟ وإذا كان الحكم في العلم كالحكم في حال الجهل لا تكون المسألة مما يدل على موضوعنا من إعمال الجانبين كما يقول المؤلف، ولا تكون المسألة مبنية على هذه القاعدة بل لها مبنى آخر. وسيأتي في فصل مراعاة الخلاف في أواخر الكتاب ما ينحو هذا النحو في البناء بعد الوقوع، ومراعاة الحالة الحاصلة وإن لم يكن أصل النكاح صحيحاً، فيثبت استحقاق الميراث مثلاً، إلى غير ذلك مما له علاقة بموضوعنا، وإن لم يبحثوا هناك عن القصد مخالفة وموافقة، بل بنوه هناك على قاعدة أخرى.

(٢) عاملوا الجاهل بحرمة الشهر أو بحرمة الفطر معاملة الناسي، فلا كفارة. وكذا كل ما ذكروه في التأويل القريب هو من باب الجهل، وعدوه كالناسي لا كفارة عليه. وكذا في الأطعمة والأشربة لا حرمة في تعاطي المحرمات منها عند جهله بأنها من المحرم، كشارب الخمر معتقداً أنه جلاب مثلاً، وآكل المتنجس معتقداً طهارته لا شيء عليه. وعليك باستيفاء البحث في الفروع.

(٣) تقدم (ج ١ ـ ص ١٤٩).

به رفع المؤاخذة، هل ذلك مختص بالمؤاخذة الأخروية خاصة أم لا، فلم يختلفوا[١] أيضاً أن رفع المؤاخذة بإطلاق لا يصح، فإذا كان كذلك ظهر أن كل واحد من الطرفين معتبر على الجملة، ما لم يدل دليل من خارج على خلاف ذلك والله أعلم.

المسألة الخامسة:

جلب المصلحة أو دفع المفسدة إذا كان مأذوناً فيه على ضربين؛ أحدهما: أن لا يلزم عنه إضرار الغير. والثاني: أن يلزم عنه ذلك. وهذا الثاني ضربان: أحدهما: أن يقصد الجالب أو الدافع ذلك الإضرار؛ كالمرخِّص في سلعته قصداً لطلب معاشه، وصحبه قصد الإضرار بالغير. والثاني: أن لا يقصد إضراراً بأحد وهو قسمان: أحدهما: أن يكون الإضرار عاماً كتلقي السلع، وبيع الحاضر للبادي، والامتناع من بيع داره أو فدانه وقد اضطر إليه الناس لمسجد جامع أو غيره. والثاني: أن يكون خاصاً وهو نوعان: أحدهما: أن يلحق الجالب أو الدافع بمنعه من ذلك ضرر، فهو محتاج إلى فعله؛ كالدافع عن نفسه مظلمة يعلم أنها تقع بغيره، أو يسبق إلى شراء طعام أو ما يحتاج إليه أو إلى صيد أو حطب أو ماء أو غيره، عالماً أنه إذا حازه استضرّ غيره بعدمه، ولو أُخذ من يده استضرّ. والثاني: أن لا يلحقه بذلك ضرر وهو على ثلاثة أنواع: أحدها: ما يكون أداؤه إلى المفسدة قطعيًّا، أعني القطع العادي، كحفر البئر خلف باب الدار في الظلام، بحيث يقع الداخل فيه بلا بد، وشبه ذلك. والثاني: ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادراً؛ كحفر البئر بموضع لا يؤدي غالباً إلى وقوع أحد فيه، وأكل الأغذية التي غالبها[٢] أن لا تضر أحداً، وما أشبه ذلك. والثالث: ما يكون أداؤه إلى المفسدة كثيراً لا نادراً وهو على وجهين؛ أحدهما: أن يكون غالباً كبيع السلاح[٣] من أهل الحرب، والعنب من الخمّار، وما يغش به ممن شأنه الغش. ونحو ذلك. والثاني: أن يكون كثيراً لا غالباً، كمسائل بيوع الآجال[٤] فهذه ثمانية أقسام.

---

(١) أي بل أجمعوا على أنه لا بد من نوع من المؤاخذة، وهو مع اتفاقهم على رفع المؤاخذة في الجملة يدل على اعتبار الطرفين.

(٢) أي وقد تضر بعض الناس ندوراً. فاستعمال الشخص لها مع ندور الضرر سيأتي حكمه أنه باق على الإذن.

(٣) الفرض أن يكون الضرر خاصاً لا عاماً وهل بيع السلاح من أهل الحرب يكون ضرره خاصاً مع أن تلقي السلع ضرره عام؟ وكذا يقال في بيع العنب ممن يصنعه خمراً، وبيع ما يمكن أن يغش به لمن لا يؤمن على الغش به: هل كل هذا من الخاص؟ وسيأتي له مثله في إعطاء المال للمحاربين وللكفار في فداء الأسرى.

(٤) كمثاله الآتي في بيع الجارية لزيد بن أرقم.

فأما الأول: فباق على أصله من الإذن، ولا إشكال فيه، ولا حاجة إلى الاستدلال عليه، لثبوت الدليل على الإذن ابتداء.

وأما الثاني: فلا إشكال في منع القصد إلى الإضرارمن حيث هو إضـرار، لثبوت الدليل على أن لا ضرر ولا ضرار في الإسلام، لكن يبقى النظر في هذا العمل الذي اجتمع فيه قصد نفع النفس وقصد إضرار الغير: هل يمنع منه فيصير غير مأذون فيه؟ أم يبقى على حكمه الأصلي من الإذن، ويكون عليه إثم ما قصد؟ هذا مما يتصور فيـه الخلاف على الجملة، وهو جار على مسألة[١] الصلاة في الدار المغصوبة. ومع ذلك فيحتمل في الاجتهاد تفصيلاً:

وهو أنه إما أن يكون إذا رفع ذلك العمل، وانتقل إلى وجه آخر في استجلاب تلك المصلحة أو درء تلك المفسدة، حصل له ما أراد؛ أوْ لا. فإن كان كذلك فلا إشكال في منعه منه، لأنه لم يقصد ذلك الوجه إلا لأجل الإضرار، فلينقل عنه ولا ضرر عليه، كما يمنع من ذلك الفعل إذا لم يقصد غير الإضرار. وإن لم يكن له محيص عن تلك الجهة التي يستضر منها الغير، فحق الجالب أو الدافع مقدَّم. وهو ممنوع من قصد الإضرار، ولا يقال إن هذا تكليف بما لا يطاق، فإنه إنما كلف بنفي قصد الإضرار؛ وهو داخل تحت الكسب، لا بنفي الإضرار بعينه.

وأما الثالث: فلا يخلو أن يلزم من منعه الإضرار به بحيث لا ينجبر[٢]، أوْ لا. فإن لزم قدِّم حقه على الإطلاق؛ على تنازع يضعف مُدرَكه من مسألة التُّرس التي فرضها الأصوليون فيما إذا تترس الكفار بمسلم، وعلم أن الترس إذا لم يقتل استؤصل[٣] أهل الإسلام. وإن أمكن[٤] انجبار الإضرار ورفعه جملة، فاعتبار الضرر العام أولى. فيمنع الجالب أو الدافع

---

(١) مما كان فيه النبي لوصف منفك. ففي صحته خلاف.

(٢) كفقد الحياة أو عضو من أعضائه وما ماثل ذلك.

(٣) وقد يقال إن الفرض أنه يلحقه ضرر لا ينجبر إذا منع من استعمال حقه. وإذا استعمل حقه لحق غيره ضرر. فالضرر إما أن يلحقه وحده وإما أن يلحق كثيراً من الناس، كبيع الحاضر للبادي أما مسألة الترس فيقول إنه يلزم من الأخذ بحقه وعدم قتله إستئصال أهل الإسلام، يعني هو وغيره من سائر المسلمين أو جميـع الجيش على الأقل، فالضرر لاحق به على كل حال. فلذلك قصر الضرر على الترس واستبقى سـائر المسلمين أو سائر الجيش. فالفرق بين المسألتين واضح على هذا التصوير أما إذا صورت المسألة بأنه إما أن يفقد الترس أو يفقد الجيش الإسلامي في هذه الجهة مثلاً فإنه يتناسب مع الفرض.

(٤) بأن يكون في أمور مالية مثلاً.

مما همَّ به؛ لأن المصالح العامة مقدمة على المصالح الخاصة، بدليل النهي عن تلقي السلع، وعن بيع الحاضر للبادي، واتفاق السلف على تضمين الصُّنَّاع مع أن الأصل فيهم الأمانة، وقد زادوا في مسجد رسول الله ﷺ من غيره، مما رضي أهله وما لا. وذلك يقضي بتقديم مصلحة العموم على مصلحة الخصوص، لكن بحيث لا يلحق الخصوصَ مضرة[1].

وأما الرابع: فإن الموضع في الجملة يحتمل نظرين: نظرٌ من جهة إثبات الحظوظ، ونظرٌ من جهة إسقاطها. فإن اعتبرنا الحظوظ فإن حق الجالب أو الدافع مقدم وإن استضر غيره بذلك؛ لأن جلب المنفعة أو دفع المضرة مطلوب للشارع مقصود. ولذلك أبيحت الميتة وغيرها من المحرمات الأكل، وأبيح الدرهم بالدرهم إلى أجل، للحاجة الماسة للمقرض، والتوسعةِ على العباد؛ والرُّطب باليابس في العريَّة، للحاجة الماسة في طريق المواساة، إلى أشياء من ذلك كثيرة دلت الأدلة على قصد الشارع إليها. وإذا ثبت هذا فما سبق إليه الإنسان من ذلك قد ثبت حقه فيه شرعاً، بحوزه له دون غيره. وسبقُه إليه لا مخالفة فيه للشارع، فصح، وبذلك ظهر أن تقديم حق المسبوق على حق السابق ليس بمقصود شرعاً إلا مع إسقاط السابق لحقه، وذلك لا يلزمه، بل قد يتعين عليه حق نفسه في الضروريات، فلا يكون له خيرة في إسقاط حقه، لأنه مِن حقه على بينة، ومن حق غيره على ظن أو شك. وذلك في دفع الضرر واضح؛ وكذلك في جلب المصلحة إن كان عدمها يضر به.

وقد سئل الداودي: هل ترى لمن قدَر أن يتخلص من غُرِم هذا الذي يسمى بالخراج إلى السلطان أن يفعل؟ قال: نعم، ولا يحل له إلا ذلك. قيل له: فإنْ وضعه السلطان على أهل بلدة وأخذهم بمال معلوم يردونه على أموالهم، هل لمن قدَر على الخلاص من ذلك أن يفعل؟ وهو إذا تخلص أخذ سائر أهل البلد بتمام ما جعل عليهم. قال: ذلك له. قال: ويدل على ذلك قول مالك رضي الله عنه - في الساعي يأخذ من غنم أحد الخلطاء شاة وليس في جميعها[2] نصاب -: إنه مظلمة دخلت على من أخذت منه، لا يرجع مَن أخذت منه على أصحابه بشيء. قال ولست آخذ في هذا بما روي عن سحنون، لأن الظلم لا أسوة

---

(١) أي مضرة لا تنجبر أما أصلها فهو الفرض.

(٢) أي ليس في مجموع غنم الخلطاء شاة، بأن كان المجموع أقل من أربعين. وبذلك صح أنه مظلمة من باب الغصب.

فيه، ولا يلزم أحداً أن يولج نفسه في ظلم مخافةَ أن يوضع الظلمُ على غيره. والله تعالى يقول: ﴿إنَّما السبيلُ[1] على الذين يَـظلِمُونَ النَّـاسَ ويَبْغُون في الأرض بغيـرِ الحق﴾ [الشورى: ٤٢] هذا ما قال. ورأيت في بعض المنقولات نحو هذا عن يحيـى بن عمر أنه لا بأس أن يطرحه عن نفسه، مع العلم بأنه يطرحه على غيره، إذا كان المطروح جوراً بيناً. وذكر عبد الغني في المؤتلف والمختلف عن حماد بن أبي أيوب، قال قلت لحماد بن أبي سليمان: إني أتكلم فترفع عني النوبة، فإذا رفعت عني وضعت على غيري. فقال: إنما عليك أن تكلم في نفسك، فإذا رفعت عنك فلا تبالي على من وضعت.

ومن ذلك الرشوة على دفع الظلم إذا لم يقدر على دفعه إلا بذلك، وإعطاء المال للمحاربين، وللكفار في فداء الأساري، ولما نعى الحاجّ حتى يؤدوا خراجاً. كـل ذلك انتفاعٌ أو دفع ضرر بتمكين من المعصية. ومن ذلك طلب فضيلة الجهاد مع أنه تعرض لموت الكافر على الكفر، أو قتل الكافر المسلمَ. بل قال عليه الصلاة والسلام: «وَدِدتُ أني أقتلُ في سبيل الله ثم أحيا ثم أقتل» الحديث[2] ولازم ذلك دخول قاتله النار، وقول أحد ابني آدم ﴿إني أُريدُ أن تَبوءَ بإثمي وإثمِك﴾ [المـائدة: ٢٩] بـل العقوبـات كلها جلب مصلحة أو درء مفسدة يلزم عنها إضرار الغير، إلا أن ذلك كله إلغاء لجانب المفسدة، لأنها غير مقصودة للشارع في شرع هذه الأحكام، ولأن جانب الجالب والدافع أولى، وقد تقدم الكلام على هذا قبل.

فإن قيل: هذا يشكل في كثير من المسائل، فإن القاعدة المقررة أن «لا ضرر ولا ضرار» وما تقدم واقع فيه الضرر، فلا يكون مشروعاً بمقتضى هذا الأصل ويؤيد ذلك إكراه صاحب الطعام على إطعام المضطر، إما بعوض وإما مجاناً، مع أن صاحب الطعام محتاج إليه، وقد أخذ من يده قهراً لمَّا كان إمساكه مؤدياً إلى إضرار المضطر. وكذلك إخراج الإمام الطعام من يد محتكره قهراً، لما صار منعه مؤدياً لإضرار الغير، وما أشبه ذلك.

فالجواب أن هذا كله لا إشكال فيه. وذلك أن إضرار الغير في مسـائل المتقـدمة والأصول المقررة ليس بمقصود في الإذن، وإنما الإذن لمجرد جلب الجالب ودفع الدافع. وكونه يلزم عنه إضرار أمر خارج عن مقتضى الإذن. وأيضاً فقد تعارض هنالك إضراران:

---

(١) فقد حصر السبيل والمؤاخذة في نفس الظالم أما غيره فلا سبيل عليه، ولو كلف غير الظالم بمشاركته للمظلوم في حمل بعض ما ظلم فيه يكون السبيل حينئذ على غير الظالم.

(٢) رواه البخاري في كتاب الإيمان.

إضرار صاحب اليد والملك، وإضرار من لا يد له ولا ملك. والمعلوم من الشريعة تقديم صاحب اليد والملك، ولا يخالف في هذا عند المزاحمة على الحقوق. والحاصل أن الإذن من حيث هو إذن لم يستلزم الإضرار. وكيف ومِن شأن الشارع أن ينهي عنه؟ ألا ترى أنه إذا قصد الجالب أو الدافع الإضرار أثم وإن كان محتاجاً إلى فعل. فهذا يدلك على أن الشارع لم يقصد الإضرار بل عن الإضرار نَهي، وهو الإضرار بصاحب اليد والملك.

وأما مسألة المضطر فهي شاهد لنا؛ لأن المكره على الطعام ليس محتاجاً إليه بعينه حاجة يضربه عدمها، وإلا فلو فرضته كذلك لم يصح إكراهه، وهو عين مسألة النزاع، وإنما يكره على البذل من لا يستضر به فافهمه. وأما المحتكر فإنه خاطىء باحتكاره، مرتكب للنهي، مضر بالناس؛ فعلى الإمام أن يدفع إضراره بالناس على وجه لا يستضر هو به. وأيضاً فهو من القسم الثالث الذي يحكم فيه على الخاصة لأجل العامة. هذا كله مع اعتبار الحظوظ.

وإن لم نعتبرها فيتصور هنا وجهان:

أحدهما: إسقاط الاستبداد والدخول في المواساة على سواء، وهو محمود جداً، وقد فعل ذلك في زمان رسول الله ﷺ، وقال عليه الصلاة والسلام: «إن الأشعريِّين إذا أرمَلوا في الغزو أو قلَّ طعامُ عيالهم بالمدينة جمعوا ما كان عندهم في ثوبٍ واحد، ثم اقتسموه بينهم في إناءٍ واحد. فهم مني وأنا منهم»[1] وذلك أن مسقط الحظ هنا قد رأى غيره مثل نفسه، وكأنه أخوه أو ابنه أو قريبه أو يتيمه أو غير ذلك ممن طلب بالقيام عليه ندباً أو وجوباً، وأنه قائم في خلق الله بالإصلاح والنظر والتسديد، فهو على ذلك واحد منهم. فإذا صار كذلك لم يقدر على الاحتجان لنفسه دون غيره ممن هو مثله، بل ممن أمر بالقيام عليه؛ كما أن الأب الشقيق لا يقدر على الانفراد بالقوت دون أولاده. فعلى هذا الترتيب كان الأشعريون رضي الله عنهم، فقال عليه الصلاة والسلام: «فهُم مني وأنا منهم»؛ لأنه عليه الصلاة والسلام كان في هذا المعنى الإمام الأعظم، وفي الشفقة الأب الأكبر؛ إذ كان لا يستبد بشيء دون أمته. وفي مسلم عن أبي سعيد قال: «بينما نحن في سفرٍ مع رسول الله ﷺ إذ جاء رجل على راحلةٍ له ـ قال ـ فجعل يصرف بصره يميناً وشمالاً. فقال رسول الله ﷺ: «مَن كان معه فَضلُ ظهْرٍ فليَعُد به على من لا ظَهرَ له، ومن كان معه فضلٌ مِن زادٍ فليَعُد به على من لا زاد له ـ قال ـ فذكر من أصناف المال ما ذكر، حتى رأينا أنه لا حقّ لأحد منا في فضل» وفي الحديث أيضاً «أن في المال حقاً سوى الزكاة». ومشروعية الزكاة والإقراض

(١) (تقدم ج ٢ ـ ص ١٩٤).

والعرية والمنحة وغير ذلك مؤكد لهذا المعنى. وجميعه جار على أصل مكارم الأخلاق، وهو لا يقتضي استبداداً. وعلى هذه الطريقة لا يلحق العامل ضرر إلا بمقدار ما يلحق الجميع أو أقل، ولا يكون موقعاً على نفسه ضرراً ناجزاً، وإنما هو متوقع أو قليل يحتمله في دفع بعض الضرر عن غيره. وهو نظر مَن يعُدُّ المسلمين كلهم شيئاً واحداً على مقتضى قوله عليه الصلاة والسلام: «المؤمنُ للمؤمنِ كالبنيانِ المرصوصِ يشُدُّ بعضُه بعضاً»[١] وقوله: «المؤمنون كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمّى»[٢] وقوله: «المؤمن يحب لأخيه ما يحب لنفسه»[٣] وسائر ما في المعنى من الأحاديث؛ إذ لا يكون شدّ المؤمن للمؤمن على التمام إلا بهذا المعنى وأسبابه. وكذلك لا يكونون كالجسد الواحد إلا إذا كان النفع وارداً عليهم على السواء، كل أحد بما يليق به؛ كما أن كل عضو من الجسد يأخذ من الغذاء بمقداره قسمة عدل لا يزيد ولا ينقص. فلو أخذ بعض الأعضاء أكثر مما يحتاج إليه أو أقل لخرج عن اعتداله. وأصل هذا من الكتاب ما وصف الله به المؤمنين من أن بعضهم أولياء بعض، وما أُمروا به من اجتماع الكلمة، والأخوة وترك الفرقة. وهو كثير. إذ لا يستقيم ذلك إلا بهذه الأشياء وأشباهها مما يرجع إليها.

والوجه الثاني: الإيثار على النفس، وهو أعرق في إسقاط الحظوظ. وذلك أن يترك حظه لحظ غيره، اعتماداً على صحة اليقين، وإصابةً لعين التوكل، وتحملاً للمشقة في عون الأخ في الله على المحبة من أجله. وهو من محامد الأخلاق، وزكيات الأعمال. وهو ثابت من فعل رسول الله ﷺ، ومن خُلقه المرضي. وقد كان عليه الصلاة والسلام «أجودَ الناس بالخير، وأجودَ ما كان في شهر رمضان، وكان إذا لقيه جبريلِ أجودَ بالخير من الريح المُرسَلة» وقالت له خديجة: «إنك تَحمل الكَلَّ وتُكسب المعدومَ وتُعين على نوائبِ الحقّ» وحمل إليه تسعون ألفَ درهم، فوضعت على حصير ثم قام إليها يقسمها، فما ردّ سائلاً حتى فرغ منه وجاءه رجل فسأله فقال: «ما عندي شيءٌ. ولكن ابتعْ عليّ فإذا جاءنا شيء قضيناه» فقال له عمر: ما كلّفك الله ما لا تقدر عليه. فكره النبي ﷺ ذلك، فقال رجل من الأنصار: يا رسول الله أنفِق ولا تخف من ذي العرش إقلالاً. فتبسم النبي ﷺ وعُرف البِشرُ

---

(١) رواه في الجامع عن الشيخين والترمذي والنسائي عن أبي موسى وليس فيه لفظ (المرصوص).

(٢) أخرجه في الجامع الصغير عن أحمد ومسلم بلفظ «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد الخ».

(٣) كذلك ذكره في الاحياء وقال عنه العراقي رواه الشيخان من حديث أنس: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه».

في وجهه وقال: «بهذا أُمِرتُ» ذكره الترمذي. وقال أنس: كان النبي ﷺ لا يدَّخر شيئاً لغد. وهذا كثير.

وهكذا كان الصحابة. وقد علمت ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿ويُطعِمونَ الطَّعامَ على حُبِّه مسكيناً ويتيماً وأسيراً﴾ [الإنسان: ٨] وما جاء في الصحيح في قوله: ﴿ويُؤْثِرون على أنفُسِهم ولو كان بهم خَصاصة﴾ [الحشر: ٩] وما روي عن عائشة، وهو مذكور في باب الأسباب من كتاب الأحكام، عند الكلام على مسألة العمل على إسقاط الحظوظ.

وهو ضربان: «إيثار الملك» من المال، وبالزوجة بفراقها لتحل للمؤثَر، كما في حديث المواخاة المذكور في الصحيح. «وإيثار بالنفس» كما في الصحيح[1] أن أبا طلحة ترّس على النبي ﷺ يوم أحد، وكان النبي ﷺ يتطلع ليرَى القوم، فيقول له أبو طلحة: لا تُشْرِفْ يا رسولَ الله يصيبك سهمٌ من سهام القوم. نحري دون نحرك. ووقى بيده رسولَ الله ﷺ فشلَّت. وهو معلوم من فعله عليه الصلاة والسلام؛ إذ كان في غزوة أقرب الناس إلى العدوّ. ولقد فزع أهل المدينة ليلة فانطلق ناسٌ قِبلَ الصوت، فتلقاهم رسول الله ﷺ راجعاً، قد سبقهم إلى الصوت، وقد استبرأ الخبرَ على فرس لأبي طلحة عري والسيف في عنقه وهو يقول: «لن تَرَاعُوا». وهذا فعلُ مَن آثر بنفسه. وحديث عليّ بن أبي طالب في مبيته على فراش رسول الله ﷺ إذ عزم الكفار على قتله مشهور. وفي المثل السائر: «والجود بالنفس أقصى غاية الجود» ومن الصوفية من يُعرِّف المحبة بأنها الإيثار. ويدل على ذلك قول امرأة العزيز في يوسف عليه السلام: ﴿أنا رَاودتُه عَن نفسِه وإنَّه لَمِن الصَّادقين﴾ [يوسف: ٥١] فآثَرَتْه بالبراءة على نفسها.

قال النووي: أجمع العلماء على فضيلة الإيثار بالطعام ونحوه من أمور الدنيا وحظوظ النفس، بخلاف القربات فإن الحق فيها لله. وهذا مع ما قبله[2] على مراتب، والناس في ذلك مختلفون باختلاف أحوالهم في الاتصاف بأوصاف التوكل المحض واليقين التام. وقد ورد أن النبي ﷺ قبل من أبي بكر جميع ماله، ومن عمر النصف، وردّ أبا لبابة وكعب بن مالك إلى الثلث. قال ابن العربي: لقصورهما عن درجتي أبي بكر وعمر. هذا ما قال.

وتحصل أن الإيثار هنا مبني على إسقاط الحظوظ العاجلة، فتحمّلُ المضرة اللاحقة بسبب ذلك لا عتب فيه إذا لم يخل بمقصد شرعي. فإن أخل بمقصد شرعي فلا يعد ذلك

---

(١) تقدم (ج ٢ ـ ص ١٠٨).
(٢) وهو الإيثار بالمال.

إسقاطاً للحظ ولا هو محمود شرعاً. أما أنه ليس بمحمود شرعاً فلأن إسقاط الحظوظ إما لمجرد أمر الآمر، وإما لأمر آخر، أو لغير شيء. فكونه لغير شيء عبث لا يقع من العقلاء. وكونه لأمر الآمر يضاد كونه مخلاً بمقصد شرعي؛ لأن الإخلال بذلك ليس بأمرالآمر. وإذا لم يكن كذلك فهو مخالف له، ومخالفة أمر الآمر ضد الموافقة له. فثبت أنه لأمر ثالث، وهو الحظ. وقد مر بيان الحصر فيما تقدم من مسألة إسقاط الحظوظ. هذا تمام الكلام في القسم الرابع؛ ومنه يعرف حكم الأقسام الثلاثة المتقدمة بالنسبة إلى إسقاط الحظوظ.

وأما القسم الخامس: وهو أن لا يلحق الجالب أو الدافع ضرر، ولكن أداؤه إلى المفسدة قطعي عادة، فله نظران: «نظر» من حيث كونه قاصداً لما يجوز أن يقصد شرعاً، من غير قصد إضرار بأحد. فهذا من هذه الجهة جائز لا محظور فيه. «ونظر» من حيث كونه عالماً بلزوم مضرة الغير لهذا العمل المقصود، مع عدم استضراره بتركه. فإنه من هذا الوجه مظنة لقصد الإضرار؛ لأنه في فعله إما فاعل لمباح صرف لا يتعلق بفعله مقصد ضروري ولا حاجي ولا تكميلي؛ فلا قصد للشارع في إيقاعه من حيث يوقع. وإما فعل لمأمور به على وجه يقع فيه مضرة، مع إمكان فعله على وجه لا يلحق فيه مضرة؛ وليس للشارع قصد في وقوعه على الوجه الذي يلحق به الضرر دون الآخر.

وعلى كلا التقديرين فتوخيه لذلك الفعل على ذلك الوجه مع العلم بالمضرة لا بد فيه من أحد أمرين: إما تقصير[1] في النظر المأمور به وذلك ممنوع، وإما قصد إلى نفس الإضرار وهو ممنوع أيضاً، فيلزم أن يكون ممنوعاً من ذلك الفعل، لكن إذا فعله فيعد متعدياً بفعله، ويضمن ضمان المتعدي على الجملة، وينظر في الضمان بحسب النفوس والأموال على ما يليق بكل نازلة، ولا يعد قاصداً له ألبتة، إذا لم يتحقق قصده للتعدي. وعلى هذه القاعدة تجري مسألة الصلاة في الدار المغصوبة، والذبح بالسكين المغصوبة، وما لحق بهما من المسائل التي هي في أصلها مأذون فيها ويلزم عنها إضرار الغير. ولأجل

---

(١) وذلك في تقدير أنه فاعل لمأمور به. وقوله (وإما قصد إلى نفس الأضرار) وذلك يكون في التقديرين محتملاً. إلا أنه يقال: إن قصد الإضرار في التقديرين خلاف فرض القسم الخامس، كما صرح به قوله (فله نظران نظر الخ) وكما هو أصل المقسم في أول المسألة حيث قال (والثاني ألا يقصد إضراراً الخ) وقد يجاب بأن قوله (وأما قصد) أي مظنة قصد فعومل بهذه المظنة وإن لم يحصل القصد بالفعل كما صرح به في قوله (فإنه من هذا الوجه مظنة لقصد الخ). إلا أنه يبقى الكلام في قوله (ولا يعد قاصداً له ألبتة) الذي معناه أنه لا يعامل حتى بمظنة القصد. ولعله يريد أنه يعامل معاملة المخطىء في التضمين للمتلف وفي الدية. فعليك باستيفاء المبحث.

هذا[١] تكون العبادة عند الجمهور صحيحة مجزئة[٢] والعمل الأصلي صحيحاً؛ ويكون عاصياً بالطرف الآخر، وضامناً إن كان ثَمَّ ضمان، ولا تضاد في الأحكام لتعدد جهاتها. ومن قال هنالك بالفساد يقول به هنا. وله في النظر الفقهي مجال رحب يرجع ضابطه إلى هذا المعنى[٣]. هذا من جهة إثبات الحظوظ. ومعلوم أن أصحاب إسقاطها لا يدخلون تحت عمل هذا شأنه ألبتة.

وأما السادس: وهو ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادراً فهو على أصله من الإذن، لأن المصلحة إذا كانت غالبة فلا اعتبار بالندور في انخرامها، إذ لا توجد في العادة مصلحة عرية عن المفسدة جملة؛ إلا أن الشارع إنما اعتبر في مجاري الشرع غلبة المصلحة، ولم يعتبر ندور المفسدة، إجراء للشرعيات مُجرى العاديات في الوجود. ولا يعد هنا قصد القاصد إلى جلب المصلحة أو دفع المفسدة ـ مع معرفته بندور المضرة عن ذلك ـ تقصيراً في النظر، ولا قصداً إلى وقوع الضرر. فالعمل إذاً باق على أصل المشروعية.

والدليل على ذلك أن ضوابط المشروعات هكذا وجدناها؛ كالقضاء بالشهادة في الدماء والأموال والفروج، مع إمكان الكذب والوهم والغلط. وإباحة القصر في المسافة المحدودة، مع إمكان عدم المشقة كالملك المترف. ومنعه في الحضر بالنسبة إلى ذوي الصنائع الشاقة[٤]. وكذلك إعمال خبر الواحد[٥] والأقيسة الجزئية في التكاليف، مع إمكان إخلافها والخطأ فيها من وجوه. لكن ذلك نادر فلم يعتبر، واعتبرت المصلحة الغالبة. وهذا مقرر في موضعه من هذا الكتاب.

---

(١) أي لوجود النظرين السالفين وأن أحدهما جائز لا محظور فيه ويمكن انفكاكه عن الآخر.

(٢) نقل بعضهم هنا عن القرافي دعواه أن صحة العبادة وإجزاءها لا تستلزم الثواب عليها وقبولها عند المحققين. وقال إن الفقهاء قديماً وحديثاً على خلاف هذه الدعوى اهـ ولا يخفى عليك أن هذا الموضع ليس محل تحقيق هذا المبحث وإنما محله المسألة الأولى في الصحة والبطلان (ج ـ ١) فليراجع. على أنه تقدم للشاطبي هناك أنه تطلق الصحة بمعنى رجاء حصول الثواب، والبطلان بمعنى عدم رجائه؛ كما إذا دخل الصلاة رياء أو نحوه فمع كونها لا تقضي لا ثواب عليها كما صرحوا به في الفروع.

(٣) الذي هو النظر الثاني، وهو علمه بالضرر ومظنة أن يقصده؛ وهو من هذا الوجه ممنوع والفعل مخالف مناقض لقصد الشارع وما ناقض الشريعة باطل.

(٤) أي فلما كان أصحابها الذين اعتادوها يندر أن تحصل لهم المشقة الخارجة عن العادة في هذه الصنعة كما تقدم في بيان المشقة المعتادة وغير المعتادة لم يعتبر هذا النادر.

(٥) أي في الجزئيات، كما قيد به في الأقيسة؛ كالعمل برواية فلان وهي تحتمل الخطأ والكذب الخ وكقياس النباش على السارق مثلاً، وهو قياس جزئي عمل به مع احتماله الخطأ من وجوه عدة تعرف من مبحث الاعتراضات على الأقيسة التي تتجاوز خمسة وعشرين. وقيد الجزئيات ضروري فيهما، لأن التعبد بأصل القياس وكذا برواية الآحاد من الأصول القطعية في الدين. كما سبق له إشارة إلى ذلك.

وأما السابع: وهو ما يكون أداؤه إلى المفسدة ظنياً فيحتمل الخلاف. أما أن الأصل الإباحة والإذن فظاهر، كما تقدم في السادس. وأما أن الضرر والمفسدة تلحق ظناً، فهل يجري الظن مجرى العلم فيمنع من الوجهين المذكورين؟[(١)] أم لا لجواز تخلفهما وإن كان التخلف نادراً. ولكن اعتبار الظن هو الأرجح؛ لأمور:

أحدها: أن الظن في أبواب العمليات جار مجرى العلم، فالظاهر جريانه هنا:

والثاني: أن المنصوص عليه من سد الذرائع داخل[(٢)] في هذا القسم؛ كقوله تعالى: ﴿وَلا تَسُبُّوا الَّذينَ يَدْعُون مِنْ دونِ الله فَيَسُبُّوا الله عَدْواً بغيرِ عِلم﴾ [الأنعام: ١٠٨] فإنهم قالوا: لتكُفَّنّ عن سب آلهتنا، أو لنسُبّنَّ إلٰهك! فنزلت. وفي الصحيح[(٣)] «إن مِن أكبر الكبائر شتمَ الرجل والديه» قالوا يا رسول الله وهل يشتم الرجل والديه؟ قال: «نعم، يسب أبا الرجل فيسب أباه، ويسب أمه فيسب أمه» وكان عليه الصلاة والسلام يكف عن قتل المنافقين؛ لأنه ذريعة إلى قول الكفار إن محمداً يقتل أصحابه. ونهى الله تعالى المؤمنين أن يقولوا للنبي ﷺ «راعِنَا» مع قصدهم الحسن، لاتخاذ اليهود لها ذريعة إلى شتمه عليه الصلاة والسلام. وذلك كثير كله مبني على حكم أصله[(٤)] وقد ألبس حكم ما هو ذريعة إليه.

والثالث: أنه داخل في التعاون على الإثم والعدوان المنهي عنه. والحاصل من هذا القسم أن الظن بالمفسدة والضرر لا يقوم مقام القصد إليه، فالأصل الجواز من الجلب أو الدفع، وقطع النظر عن اللوازم الخارجية؛ إلا أنه لما كانت المصلحة تسبب مفسدة من باب الحيل أو من باب التعاون، منع من هذه الجهة لا من جهة الأصل؛ فإن المتسبب لم يقصد إلا مصلحة نفسه. فإن حمل محل التعدي فمن جهة أنه مظنة للتقصير. وهو أخفض رتبة من القسم الخامس. ولذلك وقع الخلاف فيه هل تقوم مظنة الشيء مقام نفس القصد إلى ذلك

---

(١) أي في الوجه الخامس، وهما التقصير في النظر إلى المأمور به وقصد نفس الإضرار. وقوله (لجواز تخلفهما) إبداء فرق بينه وبين الخامس الذي قيل فيه إن أداءه للمفسدة قطعي عادة.

(٢) ظاهره أنه نوع منه، فلا يتم به الاستدلال عليه بتمامه. ولكن بالتأمل يرى أن هذا القسم كله ذريعة إلى ما يظن جلبه مفسدة، ولعل غرضه أن ما نص عليه بالفعل من جزئياته في الآيات والأحاديث داخل فيه، فتكون بقية جزئياته محمولة عليه قياساً فيتم الدليل، ويظهر قوله (داخل في هذا القسم).

(٣) أخرجه في التيسير عن الستة إلا النسائي.

(٤) من إذن أو خلافه كما في مسألة السب المذكورة في الحديث، فإن أصله بدون المتذرع إليه ممنوع. فحكم الأصل المنع. والذريعة كذلك. بخلاف بقية الأمثلة فإن الأصل مأذون فيه، ولكنه أخذ حكم ما ترتب عليه.

الشي، أم لا؟ هذا نظر إثبات الحظوظ. وأما نظر إسقاطها فأصحابه في هذا القسم مثلهم في القسم الخامس، بخلاف القسم السادس فإنه لا قدرة للإنسان على الانفكاك عنه عادة.

وأما الثامن: وهو ما يكون أداؤه إلى المفسدة كثيراً لا غالباً ولا نادراً فهو موضع نظر والتباس. والأصل فيه الحمل على الأصل من صحة الإذن كمذهب الشافعي وغيره، ولأن العلم والظن بوقوع المفسدة منتفيان، إذ ليس هنا إلا احتمال مجرد بين الوقوع وعدمه، ولا قرينة ترجح أحد الجانبين على الآخر، واحتمال القصد للمفسدة والإضرار لا يقوم مقام نفس القصد ولا يقتضيه، لوجود العوارض من الغفلة وغيرها عن كونها موجودة أو غير موجودة.

وأيضاً فإنه لا يصح أن يعد الجالب أو الدافع هنا مقصراً ولا قاصداً كما في العلم والظن؛ لأنه ليس حمله على القصد إليهما[١] أولى من حمله على عدم القصد لواحد منهما. وإذا كان كذلك فالتسبب المأذون فيه قوي جداً؛ إلا أن مالكاً اعتبره في سد الذرائع بناء على كثرة القصد وقوعاً. وذلك أن القصد لا ينضبط في نفسه؛ لأنه من الأمور الباطنة. لكن له مجال هنا وهو كثرة الوقوع في الوجود أو هو مظنة[٢] ذلك. فكما اعتبرت المظنة[٣] وإن صح التخلف، كذلك تعتبر الكثرة لأنها مجال القصد. ولهذا أصل وهو حديث[٤] أم ولد زيد بن أرقم.

وأيضاً فقد يشرع الحكم لعلة مع كون فواتها كثيراً، كحد الخمر، فإنه مشروع للزجر، والازدجار به كثير لا غالب[٥]، فاعتبرنا الكثرة في الحكم بما هو على خلاف الأصل. فالأصل عصمة الإنسان عن الإضرار به وإيلامه، كما أن الأصل في مسألتنا الإذن.

---

(١) أي إلى المفسدة ـ كالمعصية مثلاً وإن لم يتضرر بها أحد، والإضرار أي للغير.

(٢) توسع زائد عما بنى عليه الثامن، وهو كثرة الوقوع. فقد اعتبر في هذا مظنة الكثرة أيضاً وإن لم تعرف الكثرة بالفعل.

(٣) أي في السابع. وقوله (لأنها مجال للقصد) تعليل غير واضح، لم يدفع حجة الأولين بأنه لا يعدو أن يكون احتمالاً لا يبلغ علماً ولا ظناً.

(٤) هو حديث أم يونس، قالت ما معناه أنها باعت أم ولد زيد جارية له بثمانمائة درهم إلى العطاء وشرطت عليه أنه إذا باعها لا يبيعها إلا لها ثم اشترتها منه قبل الأجل بستمائة. فاستفتت عائشة. فقالت بئس ما شريت ـ أي لوجود الشرط الذي يخالف عقد البيع من أنه لا يبيعها إلا لها ـ وبئسما اشتريت الخ، وبالغت في الزجر عن هذا. أي فكثيراً ما يكون القصد من هذا البيع التوصل إلى دفع قليل كالستمائة في كثير هو الثمانمائة، وتوسط الجارية حيلة، والأجل له فرق المائتين. فهذا كثير أن يقصد ولكنه ليس غالباً. هذا غرضه، ولكن ذلك بحسب زمانهم. أما اليوم فإنه الغالب في القصد قطعاً.

(٥) قد لا يسلم.

فخرج عن الأصل هنالك لحكمة الزجر، وخرج عن الأصل هنا من الإباحة، لحكمة سد الذريعة إلى الممنوع.

وأيضاً فإن هذا القسم مشارك لما قبله في وقوع المفسدة بكثرة[١] فكما اعتبرت في المنع هناك فلتعتبر هنا كذلك.

وأيضاً فقد جاء في هذا القسم من النصوص كثير: فقد نهى عليه الصلاة والسلام عن الخليطين[٢] وعن شرب النبيذ بعد ثلاث[٣] وعن الانتباذ في الأوعية التي لا يعلم بتخمير النبيذ فيها. وبين عليه الصلاة والسلام أنه إنما نهى عن بعض ذلك لئلا يتخذ ذريعة، فقال: «لو رخَّصتُ في هذه لأوشك أن تجعلوها مثلَ هذه»[٤] يعني أن النفوس لا تقف عند الحد المباح في مثل هذا. ووقوع المفسدة في هذه الأمور ليست بغالبة في العادة وإن كثر وقوعها. وحرم[٥] عليه الصلاة والسلام الخلوة بالمرأة الأجنبية، وأن تسافر مع غير ذي محرم[٦] ونهى عن بناء المساجد على القبور، وعن الصلاة إليها[٧] وعن الجمع بين المرأة

(١) مجرد الإشتراك في التعبير عنه بلفظ (كثرة) لا يفيد في الاشتراك في الحكم، بعد ثبوت الفرق بأن هذا مجرد احتمال، وأما ذاك ففيه ظن حصول المضرة أو المفسدة. فهذا يشبه المغالطة في الاستدلال.

(٢) عن جابر أن رسول الله ﷺ (نهى أن ينبذ التمر والزبيب جميعاً، ونهى أن ينبذ الرطب والبسر جميعاً) رواه الجماعة إلا الترمذي (نيل الأوطار ج ٩).

(٣) ينظر في جعل هذا من الكثير لا الغالب؛ فالظاهر أن تأديته لمفسدة الإسكار غالبة لا سيما في البلاد الحارة، بل وبعد اثنين فيها ومن هذا يعلم أن قوله بعد (ووقوع المفسدة الخ) في حيز المنع.

(٤) روى النسائي قال: نهى رسول الله ﷺ وفد عبد القيس حين قدموا عليه عن الدباء وعن النقير والمزفت والمزاد المجبوبة، وقال: «انتبذ في سقائك وأوكه واشربه حلواً» قال بعضهم: ائذن لي يا رسول الله في مثل هذا. قال: «إذاً تجعلها مثل هذه» وأشار بيده يصف ذلك (راجع نيل الأوطار ج ٩).

(٥) بالتأمل في هذه الأمثلة التي ذكرها يعلم أن بعضها مقطوع فيه بحصول المفسدة قطعاً عادياً كقطع الرحم في مسألة الجمع. وبعضها مظنون كسفر المرأة مع غير ذي محرم، وكالخلوة بالأجنبية، وليس بلازم في المفسدة خصوص الزنا، بل يكفي في التحريم ما يكون من مقدماته، وهو مظنون في غالب الناس فيطرد الباب. وكالبيع والسلف فالغالب فيه المفسدة ومثله هدية المديان. وعليك بالنظر في الباقي فقد يسلم في مثل الطيب للمحرم، فالغالب أن مجرده لا يكون سبباً في إفساد الحج بالنكاح.

(٦) روى أحمد: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يخلون بامرأة ليس معها ذو محرم منها، فإن ثالثهما الشيطان» وروى أيضاً: «لا يخلون رجل بامرأة لا تحل له فإن ثالثهما الشيطان، إلا محرم» اهـ نيل الأوطار (ج ٥).

وروى الشيخان: «لا يخلون رجل بامرأة إلا ومعها ذو محرم ولا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم الخ» اهـ نيل الأوطار (ج ٥).

(٧) روى مسلم: «لا تجلسوا على القبور ولا تصلوا عليها أو إليها» وقال ابن عباس: (لعن رسول الله ﷺ زائرات القبور والمتخذين عليها المساجد والسرج) اهـ نيل الأوطار (ج ٤).

وعمتها أو خالتها، وقال: «إنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم»[١] وحرّم نكاح ما فوق الأربع لقوله تعالى: ﴿ذلك أدنى أن لا تَعولوا﴾ [النساء: ٣] وحرمت خطبة المعتدة تصريحاً، ونكاحها. وحرّم على المرأة في عدة الوفاة الطيب والزينة وسائر دواعي النكاح، وكذلك الطيب وعقد النكاح للمُحرم. ونهى عن البيع والسلف، وعن هدية المِديان، وعن ميراث القاتل، وعن تقدم شهر رمضان بصوم يوم أو يومين. وحرم صوم يوم عيد الفطر، وندب إلى تعجيل الفطر وتأخير السحور، إلى غير ذلك مما هو ذريعة، وفي القصد إلى الإضراروالمفسدة فيه كثرة، وليس بغالب ولا أكثري[٢]. والشريعة مبنية على الاحتياط والأخذ بالحزم، والتحرز مما عسى أن يكون طريقاً إلى مفسدة. فإذا كان هذا معلوماً على الجملة والتفصيل فليس العمل عليه ببدع في الشريعة، بل هو أصل من أصولها، راجع إلى ما هو مكمل إما لضروري أو حاجي أو تحسيني، ولعله يقرر في كتاب الاجتهاد إن شاء الله تعالى.

المسألة السادسة:

كل من كلف بمصالح نفسه فليس على غيره القيام بمصالحه مع الاختيار[٣]. والدليل على ذلك أوجه:

أحدها: أن المصالح إما دينية أخروية، وإما دنيوية. أما الدينية فلا سبيل إلى قيام الغير مقامه فيها حسبما تقدم، وليس الكلام هنا فيها، إذ لا ينوب فيها أحد عن أحد، وإنما النظر في الدنيوية التي تصح النيابة فيها. فإذا فرضنا أنه مكلف بها فقد تعينت عليه، وإذا تعينت عليه سقطت عن الغير بحكم التعيين، فلم يكن غيره مكلفاً بها أصلاً.

والثاني: أنه لو كان الغير مكلفاً لها أيضاً لما كانت متعينة على هذا المكلف، ولا كان مطلوباً بها ألبتة؛ لأن المقصود حصول المصلحة أو درء المفسدة، وقد قام بها الغير بحكم التكليف، فلزم أن لا يكون هو مكلفاً بها، وقد فرضناه مكلفاً بها على التعيين، هذا خلف لا يصح.

---

(١) رواه ابن عدي. وقد روى ابن حبان هذه الجملة وجعل الخطاب فيها لجماعة الإناث (نيل الأوطار).

(٢) قد يكون الشيء أكثر في الوقوع من مقابله، ولكنه لا يصل إلى أن يكون هو الغالب ومقابله نادر.

(٣) يأتي له محترزه في قوله (اللهم إلا أن تلحقه ضرورة فإنه عند ذلك الخ) وفي الحقيقة هذا القيد مستغنى عنه، لأنه لا يتحقق التكليف بمصالح نفسه إلا مع الإختيار فلم يفد أمراً زائداً على ما تضمنه التكليف، لأنه أحد شروطه.

والثالث: أنه لو كان الغير مكلفاً بها فإما على التعيين، وإما على الكفاية وعلى كل تقدير فغير صحيح. أما كونه على التعيين فكما تقدم، وأما على الكفاية فالفرض أنه على المكلف عيناً لا كفاية، فيلزم أن يكون واجباً عليه عيناً[1]، غير واجب عليه عيناً[2] في حالة واحدة. وهو محال.

اللهم إلا أن تلحقه ضرورة، فإنه عند ذلك ساقط عنه التكليف بتلك المصالح أو ببعضها مع اضطراره إليها، فيجب على الغير القيام بها. ولذلك شرعت الزكاة، والصدقة، والإقراض، والتعاون، وغسل الموتى ودفنهم، والقيام على الأطفال والمجانين والنظر في مصالحهم، وما أشبه ذلك من المصالح التي لا يقدر المحتاج إليها على استجلابها، والمفاسد التي لا يقدر على استدفاعها. فعلى هذا يقال: كل من لم يكلف بمصالح نفسه فعلى غيره القيام بمصالحه، بحيث لا يلحق ذلك الغير ضرر، فالعبد لما استغرقت منافعه مصالح سيده كان سيده مطلوباً بالقيام بمصالحه، والزوجة كذلك صيرها الشارع للزوج كالأسير تحت يده، فهو قد ملك منافعها الباطنة من جهة الاستمتاع، والظاهرة من جهة القيام على ولده وبيته، فكان مكلفاً بالقيام عليها، فقال الله تعالى: ﴿الرِّجالُ قَوَّامون على النساءِ﴾ [النساء: ٣٤] الآية[3].

المسألة السابعة:

كل مكلف بمصالح غيره فلا يخلو أن يقدر مع ذلك على القيام بمصالح نفسه أو لا ـ أعني المصالح الدنيوية المحتاج إليها ـ.

فإن كان قادراً على ذلك من غير مشقة فليس على الغير القيام بمصالحه. والدليل على ذلك أنه إذا كان قادراً على الجميع، وقد وقع عليه التكليف بذلك، فالمصالح المطلوبة من ذلك التكليف حاصلة من جهة هذا المكلف، فطلب تحصيلها من جهة غيره

---

(١) بالفرض الأصلي.

(٢) بفرض أن الغير مكلف به كفاية، الذي يلزمه أن الشخص نفسه يكون أيضاً مكلفاً به كفاية؛ لأنه لا يتأتى أن يكون الشيء الواحد يكلف به البعض كفاية والبعض كفاية وعيناً.

(٣) لأنه يدخل في قوله تعالى: ﴿وبما أنفقوا من أموالهم﴾ نفقات الزوجة غير المهر كما هو أحد التفسيرين، ولذلك إذا عجز عن النفقة زالت عنه صفة القيامة على الزوجة، فكان من حقها أن تطالبه بطلاقها كما هو مذهب مالك والشافعي.

غير صحيح ؛ لأنه طلب تحصيل الحاصل. وهو محال. وأيضاً فما تقدم[١] في المسألة قبلها جار هنا. ومثال ذلك السيد، والزوج، والوالد، بالنسبة إلى الأمة أو العبد، والزوجة، والأولاد؛ فإنه لما كان قادراً على القيام بمصالحه ومصالح من تحت حكمه لم يطلب غيره بالقيام عليه ولا كلف به. فإذا فرضنا أنه غير قادر على مصالح غيره سقط عنه الطلب بها ويبقى النظر في دخول الضرر على الزوجة والعبد والأمة، ينظر فيه من جهة أخرى[٢] لا تقدح في هذا التقرير.

وإن لم يقدر على ذلك ألبتة أو قدر لكن مع مشقة معتبرة في إسقاط التكليف، فلا يخلو أن تكون المصالح المتعلقة من جهة الغير خاصة أو عامة.

فإن كانت خاصة سقطت، وكانت مصالحه هي المقدمة؛ لأن حقه مقدم على حق غيره شرعاً، كما تقدم في القسم الرابع من المسألة الخامسة؛ فإن معناه جار هنا على استقامة، إلا إذا أسقط حظه فإن ذلك نظر آخر قد تبين أيضاً.

وإن كانت المصلحة عامة فعَلى من تعلقت بهم المصلحة أن يقوموا بمصالحه، على وجه لا يخل بأصل مصالحهم، ولا يوقعهم في مفسدة تساوي تلك المصلحة أو تزيد عليها. وذلك أنه إما أن يقال للمكلف لا بد لك من القيام بما يخصك وما يعم غيرك، أو بما يخصك فقط، أو بما يعم غيرك فقط. والأول لا يصح؛ فإنا قد فرضناه مما لا يطاق، أو مما فيه مشقة التكليف، فليس بمكلف بهما معاً أصلاً. والثاني أيضاً لا يصح؛ لأن المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة كما تقدم قبل هذا، إلا إذا دخل على المكلف بها مفسدة في نفسه، فإنه لا يكلف إلا بما يخصه على تنازع[٣] في المسألة، وقد أمكن هنا قيام الغير بمصلحته الخاصة، فذلك واجب عليهم، وإلا[٤] لزم تقديم المصلحة الخاصة على العامة بإطلاق من غير ضرورة. وهو باطل بما تقدم من الأدلة[٥]. وإذا وجب عليهم تعين على هذا المكلف التجرد إلى القيام بالمصلحة العامة، وهو الثالث من الأقسام المفروضة.

---

(١) أي من الأدلة الثلاثة، كما أن هذا الدليل جار في تلك المسألة أيضاً بتغيير بسيط في المقدمة الأولى، فيقال: إذا كان قادراً على مصالح نفسه وقد وقع عليه التكليف بذلك الخ.

(٢) كأن يحكم بالفراق للزوجة للعسر بالنفقة، ويجري في الرقيق حكمه أيضاً.

(٣) أي كما تقدم نظيره في مسألة الترس، وإن كان موضوعها فيما لا يمكن أن يقوم بالمصلحة غيره.

(٤) أي والأنقل أنه لا يصح، بل قلنا إنه يقدم المصلحة الخاصة ولو لم يدخل عليه مفسدة في القيام بالعامة. لزم تقديم الخاصة على العامة بإطلاق وبدون القيد المذكور وهو باطل.

(٥) التي هي النهي عن تلقي السلع. والإتفاق على تضمين الصناع، إلى غير ذلك.

فصل

إذا تقرر أن هذا القسم الثالث متعين على من كلف به على أن يقوم الغير بمصالحه، فالشرط في قيامهم بمصالحه أن يقع من جهة لا تخل بمصالحهم ولا يلحقه فيها أيضاً ضرر.

وقد تعين ذلك في زمان السلف الصالح؛ إذ جعل الشرع في الأموال ما يكون مُرصداً لمصالح المسلمين، لا يكون فيه حق لجهة معينة إلا لمطلق المصالح كيف اتفقت، وهو «مال بيت المال» فيتعين لإقامة مصلحة هذا المكلف ذلك الوجه بعينه، ويلحق به ما كان من الأوقاف مخصوصاً بمثل هذه الوجوه، فيحصل القيام بالمصالح من الجانبين، ولا يكون فيه ضرر على واحد من أهل الطرفين؛ إذ لو فرض على غير ذلك الوجه لكان فيه ضرر على القائم، وضرر على المقوم لهم.

أما مضرة القائم فمن جهة لحاق المنة من القائمين إذا تعينوا في القيام بأعيان المصالح، والمنُّ يأباها أرباب العقول الآخذون بمحاسن العادات. وقد اعتبر الشارع هذا المعنى في مواضع كثيرة؛ ولذلك شرطوا في صحة الهبة وانعقادها القبول، وقالت جماعة إذا وُهب الماءُ لعادم الماء للطهارة لم يلزمه قبوله وجاز له التيمم، إلى غير ذلك. وأصله قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تُبطلوا صدقاتِكم بالمنِّ والأذى﴾ [البقرة: ٢٦٤] فجعل المن من جملة ما يبطل أجر الصدقة، وما ذاك إلا لما في المن من إيذاء المتصدق عليه. وهذا المعنى موجود على الجملة في كل ما فرض من هذا الباب. هذا وجه. ووجه ثان ما يلحقه من الظنون المتطرقة، والتهمة اللاحقة، عند القبول من المعين؛ ولذلك لم يجز باتفاق للقاضي ولا لسائر الحكام أن يأخذوا من الخصمين أو من أحدهما أجرة على فصل الخصومة بينهما، وامتنع قبول هدايا الناس للعمال، وجعلها عليه الصلاة والسلام من الغلول الذي هو كبيرة من كبائر الذنوب.

وأما مضرة الدافع فمن جهة كلفة القيام بالوظائف عند التعيين، وقد يتيسر له ذلك في وقت دون وقت، أو في حال دون حال، وبالنسبة إلى شخص دون شخص، ولا ضابط في ذلك يرجع إليه. ولأنها تصير بالنسبة إلى المتكلف لها أُخَيَّة الجزية، التي ليس لها أصل مشروع إذا كانت موظفة على الرقاب أو على الأموال. هذا إلى ما يلحق في ذلك من مضادة أصل المصلحة التي طلب ذلك المكلف بإقامتها؛ إذ كان هذا الترتيب ذريعة إلى الميل لجهة المُبالِغ في القيام بالمصلحة، فيكون سبباً في إبطال الحق وإحقاق الباطل، وذلك ضد المصلحة. ولأجل الوجه الأول جاء في القرآن نفي ذلك في قوله تعالى: ﴿وما أسألكم

عليه من أجر﴾ [الشعراء: ١٠٩] ﴿قل ما سألتكم مِن أجرٍ فهُو لكمْ إن أجرِيَ إلا على الله﴾ [سبإ: ٤٧]، ﴿قل ما أسألُكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين﴾ [صٓ: ٨٦] إلى سائر ما في هذا المعنى. وبالوجه الآخر[1] عُلِّل إجماع العلماء على المنع من أخذ الأجرة من الخصمين. وهذا كله في غاية الظهور والله أعلم.

فصل

هذا كله فيما إذا كانت المصلحة العامة إذا قام بها لحقه ضرر ومفسدة دنيوية يصح أن يقوم بها غيره.

فإن كانت المفسدة اللاحقة له دنيوية لا يمكن أن يقوم بها غيره فهي مسألة التُّرس وما أشبهها، فيجري فيها خلاف كما مر. ولكن قاعدة «منع التكليف بما لا يطاق» شاهدة بأنه لا يكلف بمثل هذا، وقاعدة «تقديم المصلحة العامة على الخاصة» شاهدة بالتكليف به فيتواردان على هذا المكلف من جهتين، ولا تناقض فيه؛ فلأجل ذلك احتمل الموضع الخلاف.

وإن فرض في هذا النوع إسقاط الحظوظ فقد يترجح جانب المصلحة العامة. ويدل عليه أمران؛ أحدهما: قاعدة الإيثار المتقدم ذكرها. فمثل هذا داخل تحت حكمها. والثاني: ما جاء في نصوص الإيثار في قصة[2] أبي طلحة في تتريسه على رسول الله ﷺ بنفسه، وقوله: «نَحرِي دونَ نحرِكَ» ووقايته له حتى شلَّت يده، ولم ينكر ذلك رسول الله ﷺ؛ وإيثارِ[3] النبي ﷺ غيره على نفسه في مبادرته للقاء العدو دون الناس، حتى يكون متقى به. فهو إيثار راجع إلى تحمل أعظم المشقات عن الغير. ووجه عموم المصلحة هنا في مبادرته ﷺ بنفسه ظاهر؛ لأنه كان كالجُنة للمسلمين، وفي قصة أبي طلحة أنه كان وقى بنفسه مَن يعم بقاؤه مصالح الدين وأهله، وهو النبي ﷺ، وأما عدمه

---

(١) وهو كونه ذريعة إلى الميل الخ. وقد تقدم في كلامه تعليل آخر لهذا وهو ما يلحقه من الظنون والتهم فيكون فيه ضرر على القائم والمقوم لهم معاً، وقد يقال أن الإجماع علته هذه الذريعة فقط كما يظهر من كلامه، والأول لا يقتضي هذا الإجماع. إلا أن يقال ضمه إليه يقوي سند الإجماع.

(٢) وظاهر أنها في الموضوع، وأنها مصلحة عامة في مقابلة مصلحته الخاصة. وحياة أبي طلحة حياة شخص، وحياة الرسول حياة أمة.

(٣) انظر ماذا يقال في هذا؟ هل يقال إنها من الموضوع وإن ما يتعلق به ﷺ خاص في مقابلة عام لأهل المدينة؟ إذا قيل هذا فإنه يتنافى مع ما تقدم في قصة أبي طلحة، أما المؤلف فوجه القصتين باختلاف الإعتبار: فجعل إيثاره عليه السلام لأهل المدينة من الموضوع حقيقة وأنه خاص في مقابلة عام. وجعل إيثار أبي طلحة خاصاً لعام باعتبار أن حياة الرسول مصلحة للدين وأهله. فعليك بالنظر في الجمع.

فتعم مفسدته الدين وأهله. وإلى هذا النحو مال أبو الحسن النوري حين تقدم إلى السياف وقال: «أوثر أصحابي بحياة ساعة» في القصة المشهورة.

وإن كانت أخروية كالعبادات اللازمة عيناً، والنواهي اللازم اجتنابها عيناً، فلا يخلو أن يكون دخوله في القيام بهذه المصلحة مخلاً بهذه الواجبات الدينية والنواهي الدينية قطعاً، أو لا.

فإن أخل بها لم يسع الدخول فيها إذا كان الإخلال بها عن غير تقصير؛ لأن المصالح الدينية مقدمة على المصالح الدنيوية على الإطلاق. ولا أظن هذا القسم واقعاً، لأن الحرج وتكليف ما لا يطاق مرفوع. ومثل هذا التزاحم في العادات غير واقع.

وإن لم يخل لكنه أورثها نقصاً ما بحيث يعد خلافه كمالاً، فهذا من جهة المندوبات، ولا تعارض المندوبات الواجبات؛ كالخطرات في ذلك الشغل العام تخطر على قلبه وتعارضه، حتى يحكم فيها بقلبه وينظر فيها بحكم الغلبة[1] وقد نقل عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه نحو هذا، من تجهيز الجيش وهو في الصلاة. ومن نحو هذا قوله عليه الصلاة والسلام: «إني لأسمع بكاء الصبي» الحديث[2]!

وإن لم يخل بها ولا أورثها نقصاً بعد ولكن ذلك متوقع، فإنه[3] يحل محل مفاسد تدخل عليه، وعوارض تطرقه، فهل يعد ذلك من قبيل المفسدة الواقعة في الدين، أم لا؟ كالعالم يعتزل الناس خوفاً من الرياء والعجب وحب الرياسة؛ وكذلك السلطان أو الوالي العدل الذي يصلح لإقامة تلك الوظائف، والمجاهد إذا قعد عن الجهاد خوفاً من قصده طلب الدنيا به أو المحمدة، وكان ذلك الترك مؤدياً إلى الإخلال بهذه المصلحة العامة، فالقول هنا بتقديم العموم أولى؛ لأنه لا سبيل لتعطيل مصالح الخلق ألبتة، فإن إقامة الدين والدنيا لا تحصل إلا بذلك، وقد فرضنا هذا الخائف مطالباً بها، فلا يمكن إلا القيام بها على وجه لا يدخله في تكليف ما لا يطيقه أو ما يشق عليه، والتعرض للفتن والمعاصي

---

(١) فنظره فيها واشتغاله بها حتى يبت فيها رأياً وهو في الصلاة لم يكن باختياره بل غلب عليه الفكر في المصلحة العامة. وهو في الحديث جولان الفكر في حالة الأم حتى قضى بالتخفيف عليه الصلاة والسلام.

(٢) تقدم (ج ٢ ـ ص ١٤٤).

(٣) أي فإن التوقع والترقب لحصول مفاسد تدخل عليه قد يحل محل الحصول بالفعل: أي فالمقام في ذاته كما يحتمل أن يحصل لمن يقوم بالوظائف العامة دخول المفاسد بالفعل يحتمل ألا يحصل بالفعل، بل يتوقع له ذلك. وقد لا يحصل التوقع ولا الحصول بالفعل، بل يسلم منهما. أي والتوقع احتمال قوي؛ فهل يعامل معاملة الحصول بالفعل؟ أم لا؟.

راجع إلى اتباع هوى النفس خاصة، لا سيما في المنهيات، لأنها مجرد ترك، والترك لا يزاحم الأفعال في تحصيله. والأفعال إنما يلزمه منها الواجب، وهو يسير، فلا ينحل عن عنقه رباط الاحتياط لنفسه، وإن كان لا يقدر على القيام بذلك إلا مع المعصية فليس بعذر؛ لأنه أمر قد تعين عليه فلا يرفعه عنه مجرد متابعة الهوى؛ إذ ليس من المشقات. كما أنه إذا وجبت عليه الصلاة أو الجهاد عيناً أو الزكاة فلا يرفع وجوبها عليه خوف الرِّياء والعجب وما أشبه ذلك وإن فرض أنه يقع به، بل يؤمر بجهاد نفسه في الجميع.

فإن قيل: كيف هذا؟ وقد علم أنه لا يسلم من ذلك، فصار كالمتسبب لنفسه في الهلكة، فالوجه أنه لا سبيل له إلى دخوله فيما فيه هلاكه.

فالجواب أنه لو كان كذلك ـ وقد تعين عليه القيام بذلك العام ـ لجاز في مثله مما تعين عليه من الواجبات، وذلك باطل باتفاق. نعم قد يقال: إذا كان في دخوله فيه معصية أخرى من ظلم أو غصب أو تعد فهذا أمر خارج عن المسألة، فهو سبب لعزله من جهة عدم عدالته الطارئه، لا من جهة أنه قد كان ساقطاً عنه بسبب الخوف. وإنما حاصل هذا أنه وقع في مخالفة أسقطت عدالته، فلم تصح إقامته وهو على تلك الحال.

وأما إن فرض أن عدم إقامته لا يخل بالمصلحة العامة، لوجود غيره مثلاً ممن يقوم بها، فهو موضع نظر: قد يرجح جانب السلامة من العارض، وقد يرجح جانب المصلحة العامة، وقد يفرق بين من يكون وجوده وعدمه سواء فلا ينحتم عليه طلب، وبين من له قوة في إقامة المصلحة وغَناء ليس لغيره ـ وإن كان لغيره غناء أيضاً ـ فينحتم أو يترجح الطلب. والضابط في ذلك التوازن بين المصلحة والمفسدة، فما رجح منها غلب، وإن استويا كان محل إشكال وخلاف بين العلماء، قائمٍ من مسألة انخرام المناسبة بمفسدة تلزم راجحة أو مساوية.

فصل

وقد تكون المفسدة مما يلغي مثلها في جانب عظم المصلحة، وهو مما ينبغي أن يتفق على ترجيح المصلحة عليها. ولذلك مثال واقع:

حكى عياض في المدارك أن عضد الدولة فنا خسرو الديلمي بعث إلى أبي بكر بن مجاهد والقاضي ابن الطيب، ليحضرا مجلسه لمناظرة المعتزلة. فلما وصل كتابه إليهما قال الشيخ ابن مجاهد وبعض أصحابه: هؤلاء قوم كفرة فسقة، لأن الديلم كانوا روافض لا يحل لنا أن نطأ بساطهم، وليس غرض الملك من هذا إلا أن يقال أن مجلسه مشتمل على

أصحاب المحابر كلهم. ولو كان خالصاً لله لنهضت. قال القاضي ابن الطيب فقلت لهم: كذا قال المحاسبي وفلان ومن في عصرهم: «إن المأمون فاسق لا يحضر مجلسه» حتى ساق أحمدَ بنَ حنبل إلى طَرَسوس وجرى عليه ما عرف، ولو ناظروه لكفوه عن هذا الأمر، وتبين له ما هم عليه بالحجة. وأنت أيضاً أيها الشيخ تسلك سبيلهم، حتى يجري على الفقهاء ما جرى على أحمد، ويقولوا بخلق القرآن ونفي الرؤية. وها أنا خارج إن لم تخرج. فقال الشيخ: «إذ شرح الله صدرك لهذا فاخرج» إلى آخر الحكاية. فمثل هذا إذا اتفق يلغي في جانب المصلحة فيه ما يقع من جزئيات المفاسد، فلا يكون لها اعتبار. وهو نوع من أنواع الجزئيات التي يعود اعتبارها على الكلي بالإخلال والفساد، وقد مر بيانه في أوائل هذا الكتاب والحمد لله.

المسألة الثامنة:

التكاليف إذا علم قصد المصلحة فيها للمكلف في الدخول تحتها ثلاثة أحوال:

أحدها: أن يقصد بها ما فهم من مقصد الشارع في شرعها. فهذا لا إشكال فيه، ولكن ينبغي أن لا يخليه من قصد التعبد؛ لأن مصالح العباد إنما جاءت من طريق التعبد، إذ ليست بعقلية، حسبما تقرر في موضعه[1]، وإنما هي تابعة لمقصود التعبد. فإذا اعتبر صار أمكن في التحقق بالعبودية، وأبعد عن أخذ العاديات للمكلف؛ فكَم ممن فَهِم المصلحة فلم يَلوِ على غيرها فغاب عن أمر الآمر بها! وهي غفلة تفوت خيرات كثيرة، بخلاف ما إذا لم يهمل التعبد.

وأيضاً فإن المصالح لا يقوم دليل على انحصارها فيما ظهر، إلا دليل ناص على الحصر، وما أقلَّه إذا نظر في مسلك العلة النصي[2]! إذ يقلّ في كلام الشارع أن يقوم مثلاً: «لم أشرع هذا الحُكم إلا لهذه الحِكم». فإذا لم يثبت الحصر، أو ثبت في موضع ما ولم يطرد، كان قصد تلك الحكمة ربما أسقط ما هو مقصود أيضاً من شرع الحكم، فنقص عن كمال غيره.

والثاني: أن يقصد بها ما عسى أن يقصده الشارع، مما اطلع عليه أو لم يطلع عليه. وهذا أكمل من الأول؛ إلا أنه ربما فاته النظر إلى التعبد، والقصدُ إليه في التعبد؛ فإن الذي

---

(١) مسألة الحسن والقبح في كتب الأصول وتقدم للمؤلف فيه كلام في جملة مواضع.

(٢) لأنه الدليل الذي يؤخذ به في ذلك.

يعلم أن هذا العمل شرع لمصلحة كذا، ثم عمل لذلك القصد، فقد يعمل العمل قاصداً للمصلحة، غافلاً عن امتثال الأمر فيها، فيشبه مَن عملها مِن غير ورود أمر[١]، والعامل على هذا الوجه عمله عاديّ فيفوت قصد التعبد؛ وقد يستفزه فيه الشيطان فيدخل عليه قصد التقرب إلى المخلوق، أو الوجاهة عنده، أو نيل شيء من الدنيا، أو غير ذلك من المقاصد المردية بالأجر؛ وقد يعمل هنالك لمجرد حظه، فلا يكمل[٢] أجره كمال من يقصد التعبد.

والثالث: أن يقصد مجرد امتثال الأمر، فَهِم قصد المصلحة أو لم يفهم. فهذا أكمل وأسلم.

أما كونه أكمل فلأنه نصب نفسه عبداً مؤتمراً، ومملوكاً ملبياً، إذ لم يعتبر إلا مجرد الأمر. وأيضاً فإنه لما امتثل الأمر فقد وكل العلم بالمصلحة إلى العالم بها جملة وتفصيلاً، ولم يكن ليقصر العمل على بعض المصالح دون بعض، وقد علم الله تعالى كل مصلحة تنشأ عن هذا العمل، فصار مؤتمراً في تلبيته التي لم يقيدها ببعض المصالح دون بعض.

وأما كونه أسلم فلأن العامل بالامتثال عامل بمقتضى العبودية، واقف على مركز الخدمة، فإن عرض له قصد غير الله قصد ردة قصد التعبد، بل لا يدخل عليه في الأكثر، إذا عمل على أنه عبد مملوك لا يملك شيئاً ولا يقدر على شيء؛ بخلاف ما إذا عمل على جلب المصالح، فإنه قد عد نفسه هنالك واسطة بين العباد ومصالحهم، وإن كان واسطة لنفسه أيضاً؛ فربما داخله شيء من اعتقاد المشاركة فتقوم لذلك نفسه. وأيضاً فإن حظه هنا ممحوٌّ من جهته، بمقتضى وقوفه تحت الأمر والنهي. والعملُ على الحظوظ طريق إلى دخول الدواخل، والعمل على إسقاطها طريق إلى البراءة منها. ولهذا بسطٌ في كتاب الأحكام. وبالله التوفيق.

المسألة التاسعة:

كل ما كان من حقوق الله فلا خيرة فيه للمكلف على حال. وأما ما كان من حق العبد في نفسه فله فيه الخيرة.

---

(١) بل بمجرد هواه. وهذا مذموم، فيكون فعل ما يشبه المذموم.

(٢) تقدم أن من يأخذ في السبب المأذون فيه على أنه مأذون فيه، وكان تصرفه لقصد مصلحة نفسه يكون عاملاً لمجرد الحظ. ولكنه لا يخلو من الأجر، لأنه لم يأخذه على أنه أمر عادي بمجرد الهوى الذي هو الحظ المذموم.

أما حقوق الله تعالى فالدلائل على أنها غير ساقطة، ولا ترجع لاختيار المكلف كثيرة. وأعلاها الاستقراء التام في موارد الشريعة ومصادرها؛ كالطهارة على أنواعها، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، الذي أعلاه الجهاد[١]، وما يتعلق بذلك من الكفارات والمعاملات، والأكل والشرب واللباس، وغير ذلك من العبادات والعادات التي ثبت فيها حق الله تعالى أو حق الغير من العباد؛ وكذلك الجنايات كلها على هذا الوزان جميعها لا يصح إسقاط حق الله فيها ألبتة. فلو طمع أحد في أن يسقط طهارة للصلاة أيّ طهارة كانت، أو صلاة من الصلوات المفروضات، أو زكاة أو صوماً أو حجاً أو غير ذلك، لم يكن له ذلك، وبقي مطلوباً بها أبداً حتى يتفصى عن عهدتها. وكذلك لو حاول استحلال مأكول حي مثلاً من غير ذكاة، أو إباحة ما حرم الشارع من ذلك، أو استحلال نكاح بغير ولي أو صداق، أو الربا أو سائر البيوع الفاسدة، أو إسقاط حد الزنى أو الخمر أو الحرابة، أو الأخذ بالغرم والأداء على الغير بمجرد الدعوى عليه، وأشباه ذلك، لم يصح شيء منه. وهو ظاهر جداً في مجموع الشريعة، حتى إذا كان الحكم دائراً بين حق الله وحق العبد لم يصح للعبد إسقاط حقه إذا أدى إلى إسقاط حق الله.

فلأجل ذلك لا يعترض هذا بأن يقال مثلاً: إن حق العبد ثابت له في حياته وكمال جسمه وعقله وبقاء ماله في يده، فإذا أسقط ذلك بأن سلط يد الغير عليه فإما أن يقال بجواز ذلك له أوْ لا؛ فإن قلت «لا» وهو الفقه كان نقضاً لما أصّلت؛ لأنه حقه. فإذا أسقطه اقتضى ما تقدم أنه مخير في إسقاطه، والفقه يقتضي أن ليس له ذلك. وإن قلت «نعم» خالفت الشرع؛ إذ ليس لأحد أن يقتل نفسه، ولا أن يفوت عضواً من أعضائه، ولا مالاً من ماله، فقد قال تعالى: ﴿ولا تَقتلوا أنفُسَكم إن الله كان بِكُم رَحِيماً﴾ [النساء: ٢٩] ثم توعد عليه. وقال: ﴿لا تأكلوا أموالكم بينَكم بالباطل﴾ [البقرة: ١٨٨] الآية! وقد جاء الوعيد الشديد فيمن قتل نفسه، وحرم شرب الخمر لما فيه من تفويت مصلحة العقل برهة، فما ظنك بتفويته جملة؟ وحجر على مبذر المال، ونهى عليه الصلاة والسلام عن إضاعة المال. فهذا كله دليل على أن ما هو حق للعبد لا يلزم أن تكون له فيه الخيرة.

لأنا نجيب بأن إحياء النفوس وكمال العقول والأجسام من حق الله تعالى في العباد، لا من حقوق العباد. وكون ذلك لم يجعل إلى اختيارهم هو الدليل على ذلك. فإذا أكمل

---

(١) لأنه نهى عن المنكر، بل عن أنكر المنكرات، وتغيير له باليد، فإن الجهاد شرع لتكون كلمة الله هي العليا، فمن وقف في طريق ذلك حق على المسلمين حربه حتى يذعن ويترك العناد.

الله تعالى على عبد حياته وجسمه وعقله الذي[١] به يحصل ما طلب به من القيام بما كلف به فلا يصح للعبد إسقاطه.

اللهم إلا أن يبتلي المكلف بشيء من ذلك من غير كسبه ولا تسببه، وفات بسبب ذلك نفسه أو عقله أو عضو من أعضائه، فهنالك يتمخض حق العبد؛ إذ ما وقع مما لا يمكن رفعه، فله الخيرة فيمن تعدى عليه، لأنه قد صار حقاً مستوفى في الغير كدين من الديون، فإن شاء استوفاه، وإن شاء تركه. وتركه هو الأولى إبقاء على الكلي؛ قال الله تعالى: ﴿وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الأُمورِ﴾ [الشورى: ٤٣] وقال: ﴿فمن عفا وأصلحَ فأجرُهُ على الله﴾ [الشورى: ٤٠] وذلك أن القصاص والدية إنما هي جبر لما فات المجنيِ عليه من مصالح نفسه أو جسده، فإن حق الله قد فات ولا جبر له. وكذلك ما وقع مما يمكن رفعه كالأمراض إذا كان التطبب غير واجب ودفع الظالم عنك غير واجب[٢] على تفصيل في ذلك مذكور في الفقهيات. وأما المال فجار على ذلك الأسلوب، فإنه إذا تعين الحق للعبد فله إسقاطه، وقد قال تعالى: ﴿وإن كان ذو عُسرةٍ فنَظرةٌ إلى مَيسَرَة، وأن تَصدَّقوا خيرٌ لكم إن كنتم تعلمون﴾ [البقرة: ٢٨٠] بخلاف ما إذا كان في يده فأراد التصرف فيه وإتلافه في غير مقصد شرعي يبيحه الشارع، فلا. وكذلك سائر ما كان من هذا الباب. وأما تحريم الحلال وتحليل الحرام وما أشبهه فمن حق الله تعالى، لأنه تشريع مبتدأ، وإنشاء كلية شرعية ألزمها العباد فليس لهم فيها تحكم؛ إذ ليس للعقول تحسين ولا تقبيح تحلِّل به أو تحرِّم. فهو مجرد تعدٍّ فيما ليس لغير الله فيه نصيب، فلذلك لم يكن لأحد فيه خيرة.

فإن قيل: فقد تقدم أيضاً أن كل حق للعبد لا بد فيه من تعلق حق الله به، فلا شيء من حقوق العباد إلا وفيه لله حق، فيقتضي أن ليس للعبد إسقاطه، فلا يبقى بعد هذا التقرير حق واحد يكون العبد فيه مخيراً، فقسم العبد إذاً ذاهب، ولم يبق إلا قسم واحد.

فالجواب أن هذا القسم الواحد هو المنقسم؛ لأن ما هو حق للعبد إنما ثبت كونه حقاً له بإثبات الشرع ذلك له، لا بكونه مستحقاً لذلك بحكم الأصل. وقد تقدم[٣] هذا المعنى مبسوطاً في هذا الكتاب. وإذا كان كذلك فمن هنا ثبت للعبد حق ولله حق.

---

(١) يصح رجوعه للثلاثة جملة وتفصيلاً.

(٢) ينظر ليطبق على ما ذكره قبل؛ حتى لا يعد مخالفاً له.

(٣) أي في المسألة التاسعة عشرة من النوع الرابع، والفصل الذي بعدها في تقسيم الأفعال إلى ثلاثة أقسام. فقوله بعد (في آخر النوع الثالث) غير ظاهر.

فأما ما هو لله صرفاً[١] فلا مقال فيه للعبد.

وأما ما هو للعبد فللعبد فيه الاختيار من حيث جعل الله له ذلك، لا من جهة أنه مستقل بالاختيار. وقد ظهر بما تقدم آنفاً تخيير العبد فيما هو حقه على الجملة، ويكفيك من ذلك اختياره في أنواع المتناولات من المأكولات والمشروبات والملبوسات وغيرها مما هو حلال له، وفي أنواع البيوع والمعاملات والمطالبات بالحقوق، فله إسقاطها وله الاعتياض منها والتصرف فيما بيده من غير حجر عليه، إذا كان تصرفه على ما ألف من محاسن العادات. وإنما الشأن كله في فهم الفرق بين ما هو حق لله، وما هو حق للعباد. وقد تقدمت الإشارة إليه في آخر النوع الثالث من هذا الكتاب. والحمد لله.

المسألة العاشرة:

التحيل بوجه سائغ مشروعٍ في الظاهر أو غيرِ سائغ على إسقاط حكم أو قلبه إلى حكم آخر، بحيث لا يسقط أو لا ينقلب إلا مع تلك الواسطة، فتفعل ليتوصل بها إلى ذلك الغرض المقصود، مع العلم بكونها لم تشرع له ـ فكأن التحيل مشتمل على مقدمتين: «إحداهما» قلب أحكام الأفعال بعضها إلى بعض في ظاهر الأمر، «والأخرى» جعل الأفعال المقصود بها في الشرع معان وسائلَ إلى قلب تلك الأحكام ـ هل[٢] يصح شرعاً القصد إليه والعمل على وفقه؟ أم لا؟

وهو محل يجب الاعتناء به. وقبل النظر في الصحة أو عدمها لا بد من شرح هذا الاحتيال.

وذلك أن الله تعالى أوجب أشياء وحرم أشياء، إما مطلقاً من غير قيد ولا ترتيب على سبب؛ كما أوجب الصلاة والصيام والحج وأشباه ذلك، وحرم الزنى والربا والقتل ونحوها؛ وأوجب أيضاً أشياء مرتبة على أسباب، وحرم أخر كذلك؛ كإيجاب الزكاة والكفارات

---

(١) أي أو كان حقه تعالى مغلباً. وقوله (وما هو للعبد) أي ما كان حقه فيه مغلباً، كحق المدبر ألا يباع مثلاً، وكالأمور المالية، وغيرها مما ذكر في هذه المسألة قبل هذا وما ذكره هنا. فكل هذا حق العبد فيه مغلب، فله إسقاطه. وعلى هذا يفهم قوله (تخيير العبد فيما هو حقه على الجملة) أي وإن كان فيه حق لله ولكنه غلب حق العبد. فاجتمع كلام المؤلف أولاً وآخراً، وقوله (في أنواع المتناولات) أي لا في جنسها، فليس لـه أن يمتنع عن الأكـل أو الشرب أو اللبـاس أو المسكن وما أشبـه ذلك. لأن هـذا من حق الله ومن الضروريات التي بها إقامة الحياة.

(٢) الجملة الاستفهامية خبر عن قوله (التحيل بوجه الخ).

والوفاء بالنذور والشفعة للشريك، وكتحريم المطلقة والانتفاع بالمغصوب أو المسروق، وما أشبه ذلك. فإذا تسبب المكلف في إسقاط ذلك الوجوب عن نفسه، أو في إباحة ذلك المحرم عليه، بوجه من وجوه التسبب حتى يصير ذلك الواجب غير واجب في الظاهر، أو المحرم حلالاً في الظاهر أيضاً.

فهذا التسبب يسمى «حيلة» و«تحيلاً»؛ كما لو دخل وقت الصلاة عليه في الحضر فإنها تجب عليه أربعاً، فأراد أن يتسبب في إسقاطها كلها بشرب خمر أو دواءٍ مُسْبِت، حتى يخرج وقتها وهو فاقد لعقله كالمغمى عليه، أو قصرِها فأنشأ سفراً ليقصر الصلاة. وكذلك من أظله شهر رمضان فسافر ليأكل، أو كان له مال يقدر على الحج به فوهبه أو أتلفه بوجه من وجوه الإتلاف كي لا يجب عليه الحج، وكما لو أراد وطء جارية الغير فغصبها وزعم أنها ماتت فقضى عليه بقيمتها فوطئها بذلك، أو أقام شهود زور على تزويج بكر برضاها فقضى الحاكم بذلك ثم وطئها، أو أراد بيع عشرة دراهم نقداً بعشرين إلى أجل فجعل العشرة ثمناً لثوب ثم باع الثوب من البائع الأول بعشرين إلى أجل، أو أراد قتل فلان فوضع له في طريقه سبباً مُجهِزاً كإشراع الرمح وحفر البئر ونحو ذلك، وكالفرار من وجوب الزكاة بهبة المال أو إتلافه أو جمع متفرقِه أو تفريق مجتمعِه. وهكذا سائر الأمثلة في تحليل الحرام، وإسقاط الواجب. ومثله جار في تحريم الحلال؛ كالزوجة ترضع جارية الزوج أو الضرةَ لتحرم عليه. أو إثبات حق لا يثبت؛ كالوصية للوارث في قالب الإقرار بالدين. وعلى الجملة فهو تحيل على قلب الأحكام الثابتة شرعاً إلى أحكام أخر، بفعلٍ صحيح الظاهر لغو في الباطن، كانت الأحكام من خطاب التكليف، أو من خطاب الوضع.

المسألة الحادية عشرة:

الحيل في الدين بالمعنى المذكور غير مشروعة في الجملة[1]. والدليل على ذلك ما لا ينحصر من الكتاب والسنة، لكن في خصوصات[2] يفهم من مجموعها منعها والنهي عنها على القطع.

فمن الكتاب: ما وصف الله به المنافقين في قوله تعالى: ﴿وِمِنَ النّاسِ مَن يقولُ آمنَّا باللهِ وباليومِ الآخِرِ﴾ [البقرة: ٨] إلى آخر الآيات فذمهم وتوعدهم وشنع عليهم. وحقيقة

---

(١) سيأتي في الفصل التالي للمسألة الثانية عشرة أن بعض ما يصدق عليه حيلة بالمعنى المذكور يكون صحيحاً مشروعاً. فلذا قال (في الجملة).

(٢) سيأتي له حديث (لا ترتكبوا) وهو عام. فلعله لعدم قوته لم يعتد به دليلاً مستقلاً كافياً للعموم.

أمرهم أنهم أظهروا كلمة الإسلام إحرازاً لدمائهم وأموالهم، لا لما قصد له في الشرع من الدخول تحت طاعة الله على اختيار وتصديق قلبي. وبهذا المعنى كانوا في الدرْك الأسفل من النار. وقيل فيهم إنهم يخادعون الله والذين آمنوا. وقالوا عن أنفسهم ﴿إنما نحْنُ مُسْتهْزِئون﴾ [البقرة: ١٤] لأنهم تحيلوا بملابسة الدين وأهله إلى أغراضهم الفاسدة. وقال تعالى في المُرائين بأعمالهم: ﴿كالَّذي يُنفقُ مالَه رِئاءَ الناس ولا يؤمنُ باللهِ واليوم الآخِرِ فَمثلُه كمثَلِ صَفْوانٍ عليهِ تُرابٌ﴾ [البقرة: ٢٦٤] الآية! وقال: ﴿والذين يُنفقونَ أموالَهم رِئاءَ الناسِ ولا يؤمنون باللهِ ولا باليومِ الآخر﴾ [النساء: ٣٨] وقال: ﴿يُراؤُن الناسَ ولا يَذْكرونَ إلَّا قليلًا﴾ [النساء: ١٤٢] فذم وتوعد[1]؛ لأنه إظهار للطاعة لقصد دنيوي[2] يتوصل بها إليه، وقال تعالى في أصحاب الجنة: ﴿إنَّا بَلَوْناهم كما بلَونا أصحابَ الجنة﴾ [القلم: ١٧] - الآية! إلى قوله ﴿فأصبحَتْ كالصَّريم﴾ [القلم: ٢٠] لمَّا احتالوا على إمساك حق المساكين بأن قصَدُوا الصِّرام في غير وقت إتيانهم[3]، عذبهم الله تعالى بإهلاك ما لهم، وقال: ﴿ولقد علِمتم الذين اعْتَدَوْا منكم في السَّبْت﴾ [البقرة: ٦٥] الآية وأشباهها؛ لأنهم احتالوا للاصطياد في السبت بصورة[4] الاصطياد في غيره، وقال تعالى: ﴿وإذا طَلَّقتم النساء فَبَلَغْنَ أجَلَهُنَّ فأمسِكوهنَّ بمعروفٍ أو سَرِّحوهن بمعروفٍ، ولا تُمسِكُوهُنَّ ضِراراً﴾ [البقرة: ٢٣١] إلى قوله: ﴿ولا تتَّخِذُوا آياتِ اللهِ هُزُواً﴾ [البقرة: ٢٣١] وفسرت بأن الله حرم على الرجل أن يرتجع المرأة يقصد بذلك مضارَّتها، بأن يطلقها، ثم يمهلها حتى تشارِف انقضاء العدة، ثم يرتجعها، ثم يطلقها حتى تشارف انقضاء العدة، وهكذا لا يرتجعها لغرض له فيها سوى الإضرار بها، وقد جاء في قوله تعالى: ﴿وبُعولَتُهنَّ أَحَقُّ بِردِّهنّ في ذلك إن أرادوا إصلاحاً﴾ [البقرة: ٢٢٨] إلى قوله ﴿الطَّلاق مَرتان﴾ [البقرة: ٢٢٩] إن الطلاق كان في أول الإسلام إلى غير عدد، فكان

---

(١) التوعد في الآية الثانية إما بناء على عطف (والذين) على لفظ (الكافرين) قبله، أو على أنه مبتدأ وقوله بعد (فساء قرينا) توعد بأن الشيطان يكون قرينه في النار فيتلاعنان.

(٢) في آيات المنافقين المقدمتان السابقتان موجودتان ففيها قلب الأحكام من عدم عصمة دمائهم وأموالهم إلى عصمتها، وفيها جعل ما قصد به الدخول تحت طاعة الله اختياراً لما قصدوا اليه من الإحراز المذكور. أما في آيات الرياء فتوجد مقدمة جعل الأفعال المقصود بها في الشرع معنى وسيلة لغيره ولكن ما هو الحكم الذي أسقطوه أو قلبوه؟ تأمل.

(٣) كأنه كان في شرعهم أن من لا يحضر الجذاذ يسقط حقه، فاحتالوا بهذه الحيلة لسقوط حق المساكين.

(٤) بأن حفروا حياضاً وأشرعوا إليها الجداول فكانت الحيتان تدخلها يوم السبت بالموج، فلا تقدر على الخروج لبعد العمق وقلة الماء فيصطادونها يوم الأحد وكانت الحيتان لا تظهر إلا يوم السبت ففي الحقيقة اصطيادها يوم السبت، في صورة أنه في يوم الأحد. وكان ذلك في زمن داود عليه السلام.

الرجل يرتجع المرأة قبل أن تنقضي عدتها، ثم يطلقها، ثم يرتجعها كذلك قصداً فنزلت: ﴿الطلاقُ مرَّتان﴾ [البقرة: ٢٢٩]. ونزل مع ذلك: ﴿ولا يحلُّ لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً﴾ [البقرة: ٢٢٩] الآية! فيمن كان يضارُّ المرأة حتى تفتدي منه، وهذه كلها حيل على بلوغ غرض[١] لم يشرع ذلك الحكم لأجله، وقال تعالى: ﴿مِن بَعْدِ وصيَّةٍ يُوصَى بِها أَوْ دَيْنٍ، غيْرَ مُضارٍّ﴾ [النساء: ١٢] يعني بالورثة، بأن يوصي بأكثر من الثلث أو يوصي لوارث احتيالاً على حرمان بعض الورثة، وقال تعالى: ﴿ولا تأكُلُوها إسرافاً وبِدَاراً[٢] أنْ يكْبَرُوا﴾ [النساء: ٦] وقوله تعالى: ﴿ولا تعضُلوهنَّ لتَذهَبوا ببعض ما آتيتموهُن﴾ [النساء: ١٩] الآية! إلى غير ذلك من الآيات في هذا المعنى.

ومن الأحاديث: قوله عليه الصلاة والسلام: «لا يُجْمَعُ بَيْنَ مُتفرِّق ولا يفـرَّق بين مُجْتمعٍ خَشْيَةَ الصَّدقة»[٣] فهذا نهي عن الاحتيال لإسقاط الواجب أو تقليله، وقال[٤]: «لا تَرْتَكِبوا ما ارتكبتِ اليهودُ والنصارى يستَحِلُّون محارمَ اللهِ بأدْنَى الحيل» وقال[٥]: «مَنْ أدخل فرساً بين فرسينِ وقد أمن[٦] أن تُسْبق فهو قِمارٌ» وقال[٧]: «قاتلَ الله اليهودَ حُرِّمَتْ عليهم الشحومُ فجمَلوها[٨] وباعوها وأكلوا أثمانَهـا»، وقال[٩]: «لَيشـربَنَّ ناسٌ مِن أُمتي الخمرَ يُسَمّونها بغير اسمها، يُعْزَفُ على رُؤُسِهم بالمَعازِف والمُغَنِّياتِ، يَخسِفُ[١٠] الله بهم الأرضَ ويجعلُ منهم القِرَدَة والخنازير» ويروى موقوفاً على ابن عباس ومرفوعاً: «يأتي على

---

(١) أي من إسقاط حكم أو قلبه إلى حكم آخر بفعل سائغ أو غير سائغ.

(٢) أي بناء على أنهما مفعولان لأجله.

(٣) تقدم (ج ١ ص ٢٧٥).

(٤) ينظر تخريجه.

(٥) تقدم (ج ١ ص ٢٧٥).

(٦) أي فهو عالم بأن الرهان على مسابقة ومع ذلك يدخل في صورة أن الأمر محتمل كما هو الشأن في عمل المسابقة.

(٧) تقدم (ج ١ ص ٢٨٩).

(٨) أذابوها فصارت في صورة غير صورة الشحم، ولم يأكلوها هي بل أخذوا أثمانها فانتفعوا بها.

(٩) رواه ابن ماجة وابن حبان والطبراني في الكبير والبيهقي وإسناده حسن.

(١٠) انظره مع ما تقرر من أمن أمته ﷺ من المسخ والخسف ويكفي أنه موقوف، وإنما يستشهد المؤلف بأمثاله من باب الاستئناس وضمه إلى القوي فيقوى. وقد ورد في المصابيح عن أنس في شأن البصرة (أنه يكون بها خسف وقذف ورجم ومسخ إلى قردة وخنازير. وقد أوصاه ﷺ أن يكون بضواحيهـا لا في داخلها وأسواقها) فعليك باستكمال المقام. ومعروف أنهم يقولون أن الأمن فيما عدا ما بين يدي الساعة، فالتوفيق ميسور.

الناسِ زمانٌ يُستحلُّ فيه خمسةُ أشياءَ بخمسةِ أشياءَ: يستَحِلون الخمر بأسماءٍ يُسمُّونها بها، والسُّحت بالهدية، والقتلَ بالرهبة، والزنى بالنكاح، والربا بالبيع»[1]، وقال: «إذا ضنَّ الناسُ بالدينارِ والدِّرهم[2]، وتبايَعوا بالعِينَة، واتَّبعوا أذنابَ البقر، وتركوا الجهادَ في سبيلِ الله، أنـزلَ الله بهم بلاءً فلا يرفعُه حتى يُراجِعوا دينَهم»[3]، وقال: «لعنَ الله المحلِّلَ والمحلَّلَ له»[4] وقال: «لعنَ الله الرَّاشِيَ والمُرْتشي»[5] ونهى عن هدية المديان فقال: «إذَا أقرضَ أحدُكم قرضاً فأهدَى إليه أو حملَه على الدابة، فلا يَرْكبْها ولا يقبلها إلا أن يكونَ جرَى بينَه وبينَه قَبْلَ ذلك»[6] وقال: «القـاتلُ لا يَـرِثُ»[7] وجعل هـدايا الأمـراء غلولاً، ونهى[8] عن البيع والسلف[9]، وقالت عائشة[10]: أبلغني زيد بنَ أرقم أنه قد أبطل جِهاده

---

(١) تقدم (ج ١ ـ ص ٢٩٠).

(٢) أي بخلوا بإنفاقهما في سبيل الله وقوله (وتبايعوا بالعينة) فسرت بأن تبيع الشيء بثمن لأجل ثم تشتريه نقداً بثمن أقل، فآلت المسألة إلى نقد عاجل قليل في نقد آجل كثير، وهو الربا بعينه، وذلك هو الواقع في قصة زيد بن أرقم.

(٣) رواه أحمد بهذا اللفظ.

(٤) (تقدم ج ١ ـ ص ٢٧٦).

(٥) رواه في الجامع الصغير بروايتين الأولى «لعن الله الراشي والمرتشي في الحكم» عن أحمد والترمذي والحاكم عن أبي هريرة قال شارحه العزيزي قال الشيخ: حديث صحيح ـ وقال المناوي في شرحه للجامع الصغير: وورواه الطبراني في الكبير عن أم سلمة قال قال الهيثمي ورجاله ثقات وقال المنذري إسناده جيد.
قال الترمذي: وفي الباب عن ابن عمر وعائشة. قال ابن حجر: وعبد الرحمن بن عوف وثوبان اهـ.
أقول وهذه الرواية رواها صاحب التيسير وقال أخرجه أبو داود عن ابن عمرو والترمذي عنه وعن أبي هريرة.
قال مصححه قال في المنتقى في حديث ابن عمرو أخرجه الخمسة إلا النسائي اهـ وقال الترمذي حسن صحيح.
والرواية الثانية «لعن الله الراشي والمرتشي والرائش الذي يمشي بينهما» رواه أحمد عن ثوبان قال المناوي وكذا الطبراني والبزار عن ثوبان قال المنذري: فيه أبو الخطاب لا يعرف. والهيثمي: فيه أبو الخطاب مجهول اهـ وبه يعرف أن جزم السخاوي بصحة سنده مجازفة اهـ.

(٦) رواه في الجامع الصغير بلفظ «إذا أقرض أحدكم أخاه قرضاً فأهدى إليه طبقاً فلا يقبله، أو حمله على دابته فلا يركبها إلا أن يكون جرى بينه وبينه قبل ذلك» عن سعيد بن منصور في سننه وابن ماجة والبيهقي عن أنس قال العزيزي وهو حديث صحيح.

(٧) تقدم (ج ٢ ـ ص ٣٠٥).

(٨) لأنه تحيل على أكل أموال الناس بالباطل إذ أن اقتران البيع بالسلف يجعل الثمن أقل من ثمن المثل، في مقابلة القرض الذي لا يكون إلا لله.

(٩) تقدم (ج ١ ـ ص ٢٧٦).

(١٠) تقدم (ج ١ ص ٢٩٦).

مع رسول الله ﷺ إن لم يتُبْ. والأحاديث في هذا المعنى كثيرة كلها دائرة على أن التحيل في قلب الأحكام ظاهراً غير جائز.

وعليه عامة الأمة من الصحابة والتابعين.

المسألة الثانية عشرة[١]:

لما ثبت أن الأحكام شرعت لمصالح العباد كانت الأعمال معتبرة بذلك، لأنه مقصود الشارع فيها كما تبين. فإذا كان الأمر في ظاهره وباطنه على أصل المشروعية فلا إشكال. وإن كان الظاهر موافقاً والمصلحة مخالفة فالفعل غير صحيح وغير مشروع؛ لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قصد بها أمور أخر هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها. فالذي عمل من ذلك على غير هذا الوضع فليس على وضع المشروعات.

فنحن نعلم أن النطق بالشهادتين والصلاة وغيرهما من العبادات إنما شرعت للتقرب بها إلى الله، والرجوع إليه، وإفراده بالتعظيم والإجلال، ومطابقة القلب للجوارح في الطاعة والانقياد؛ فإذا عمل بذلك على قصد نيل حظ من حظوظ الدنيا من دفع أو نفع، كالناطق بالشهادتين قاصداً لإحراز دمه وماله لا لغير ذلك، أو المصلي رئاء الناس ليُحمد على ذلك أو ينال به رتبة في الدنيا، فهذا العمل ليس من المشروع في شيء؛ لأن المصلحة التي شرع لأجلها لم تحصل، بل المقصود به ضد تلك المصلحة.

وعلى هذا نقول في الزكاة مثلاً: إن المقصود بمشروعيتها رفع رذيلة الشح ومصلحة إرفاق المساكين، وإحياء النفوس المعرّضة للتلف؛ فمن وهب في آخر الحول ماله هروباً[٢] من وجوب الزكاة عليه، ثم إذا كان في حول آخر أو قبل ذلك استوهبه، فهذا العمل تقوية لوصف الشح وإمداد له، ورفع لمصلحة إرفاق المساكين. فمعلوم أن صورة هذه الهبة ليست هي الهبة التي ندب الشرع إليها؛ لأن الهبة إرفاق وإحسان للموهوب له، وتوسيع عليه غنياً كان أو فقيراً، وجلب لمودته ومؤالفته، وهذه الهبة على الضد من ذلك. ولو كانت على المشروع من التمليك الحقيقي لكان ذلك موافقاً لمصلحة الإرفاق والتوسعة، ورفعاً لرذيلة الشح، فلم يكن هروباً عن أداء الزكاة. فتأمل[٣] كيف كان القصد المشروع في العمل لا يهدم قصداً شرعياً، والقصد غير الشرعي هادم للقصد الشرعي!

---

(١) تفصيل واف لما أجمل في المسألة قبلها.

(٢) سيأتي له بلفظ (هرباً) وهو الصحيح لغة.

(٣) فالهبة المشروعة لا تنافي قصد الشارع من الزكاة، وهو رفع الشح، والإرفاق بالناس، والإحسان اليهم. أما =

ومثله أن الفدية شرعت للزوجة هرباً من أن لا يقيما حدود الله في زوجيتهما، فأبيح للمرأة أن تشتري عصمتها من الزوج عن طيب نفس منها، خوفاً من الوقوع في المحظور. فهذه بذلت مالها طلباً لصلاح الحال بينها وبين زوجها، وهو التسريح بإحسان، وهو مقصد شرعي مطابق للمصلحة، لا فساد فيه حالاً ولا مآلاً؛ فإذا أضرَّ بها لتفتدي منه فقد عمل هو بغير المشروع حين أضرّ بها لغير موجب، مع القدرة[1] على الوصول إلى الفراق من غير إضرار، فلم يكن التسريح إذا طلبته بالفداء تسريحاً بإحسان، ولا خوفاً من أن لا يقيما حدود الله؛ لأنه فداء مضطر وإن كان جائزاً لها من جهة الاضطرار والخروج من الإضرار، وصار غير جائز له إذ وضع على غير المشروع.

وكذلك نقول: إن أحكام الشريعة تشتمل على مصلحة كلية في الجملة، وعلى مصلحة جزئية في كل مسألة على الخصوص. أما الجزئية فما يعرب عنها كل دليل لحكم في خاصته. وأما الكلية فهي أن يكون كل مكلف تحت قانون معين من تكاليف الشرع في جميع حركاته وأقواله واعتقاداته، فلا يكون كالبهيمة المسيبة تعمل بهواها، حتى يرتاض بلجام الشرع. وقد مر بيان هذا فيما تقدم. فإذا صار المكلف في كل مسألة عنت له يتبع رُخَص[2] المذاهب، وكل قول وافق فيها هواه، فقد خلع ربقة التقوى، وتمادى في متابعة الهوى، ونقض ما أبرمه الشارع[3]. وأخر ما قدمه. وأمثال ذلك كثيرة.

فصل

فإذا ثبت لهذا فالحيل التي تقدم إبطالها وذمها والنهي عنها ما هدم أصلاً شرعياً وناقض مصلحة شرعية. فإن فرضنا أن الحيلة لا تهدم أصلاً شرعياً، ولا تناقض مصلحة شهد الشرع باعتبارها، فغير داخلة في النهي ولا هي باطلة. ومرجع الأمر فيها إلى أنها على ثلاثة أقسام.

أحدها: لا خلاف في بطلانه؛ كحيل المنافقين والمرائين.

والثاني: لا خلاف في جوازه؛ كالنطق بكلمة الكفر إكراهاً عليها، فإن نسبة التحيل

= الهبة الصورية كالصورة التي فرضها فإنها تنافي قصد الشارع في رفع الشح عن النفوس والإحسان إلى عباده.

(١) لأن ذلك في يده دائماً.

(٢) في موضوعنا هي الحيل في تلك المذاهب.

(٣) أي ولم يكن داخلاً مع سائر المكلفين تحت القانون العام المعين في هذا التكليف.

بها في إحراز الدم بالقصد الأول من غير اعتقاد لمقتضاها، كنسبة[١] التحيل بكلمة الإسلام في احراز الدم بالقصد الأول كذلك؛ إلا أن هذا مأذون فيه لكونه مصلحة دنيوية لا مفسدة فيها بإطلاق، لا في الدنيا ولا في الآخرة، بخلاف الأول فأنه غير مأذون فيه، لكونه مفسدة أخروية[٢] بإطلاق. والمصالح والمفاسد الأخروية مقدمة في الإعتبار على المصالح والمفاسد الدنيوية بإتفاق؛ إذ لا يصح أعتبار مصلحة دنيوية تخل بمصالح الآخرة. فمعلوم أن ما يخل بمصالح الآخرة غير موافق لمقصود الشارع فكان باطلاً. ومن هنا جاء في ذم النفاق وأهله ما جاء، وهكذا سائر ما يجري مجراه، وكلا القسمين بالغ مبلغ القطع.

وأما الثالث: فهو محل الإشكال والغموض، وفيه أضطربت أنظار النظار، من جهة أنه لم يتبين فيه بدليل واضح قطعي لحاقه بالقسم الأول أو الثاني، ولا تبين فيه للشارع مقصد يتفق على أنه مقصود له، ولا ظهر أنه على خلاف المصلحة التي وضعت لها الشريعة بحسب المسألة المفروضة فيه. فصار هذا القسم من هذا الوجه متنازعاً فيه، شهادة من المتنازعين بأنه غير مخالف للمصلحة فالتحيل جائز، أو مخالف فالتحيل ممنوع. ولا يصح أن يقال إن من أجاز التحيل في بعض المسائل مقرٌّ بأنه خالف في ذلك قصد الشارع، بل إنما أجازه بناء على تحري قصده وأن مسألته لاحقة بقسم التحيل الجائز الذي علم قصد الشارع إليه؛ لأن مصادمة الشارع صراحاً علماً أو ظناً لا تصدر من عوام المسلمين، فضلاً عن أئمة الهدى وعلماء الدين، نفعنا الله بهم، كما أن المانع إنما منع بناء على أن ذلك مخالف لقصد الشارع ولما وضع في الأحكام من المصالح. ولا بد من بيان هذه الجملة ببعض الأمثلة لتظهر صحتها. وبالله التوفيق.

فمن ذلك: نكاح المحِّلل فأنه تحيل إلى رجوع الزوجة إلى مطلقها الأول، بحيلة توافق في الظاهر قول الله تبارك وتعالى: ﴿فإن طلّقها فلا تحِلُّ له مِن بعدُ حتى تنِكحَ زوْجاً غيرهَ﴾ [البقرة: ٢٣٠] فقد نكحت المرأة هذا المحلل، فكان رجوعها إلى الأول بعد تطليق الثاني موافقاً. ونصوص الشارع مفهمة لمقاصده، بل هي أول ما يتلقي منه فهم المقاصد الشرعية، وقوله عليه الصلاة والسلام: «لا، حتى تذُوقِي عُسَيْلَته ويذوقَ عُسيلْتك[٣]» ظاهر أن المقصود في النكاح الثاني ذوق العسيلة، وقد حصل في المحلل. ولو كان قصد التحيل معتبراً في فساد هذا النكاح لبيّنه عليه الصلاة والسلام، ولأن كونه حيلة لا يمنعه، وإلا لزم

(١) أي في أن كلاً منهما نطق بكلمة من غير اعتقاد لمعناها توصلاً إلى غرض دنيوي.

(٢) لما تقدم أنه استهزاء ومخادعة لله ولرسوله، لا دنيوية؛ لأن في ذلك مصلحة المنافق الدنيوية من إحراز دمه وماله. لكنها إذ عارضت المصلحة الأخروية أهملت وكانت باطلة.

(٣) رواه في منتقى الأخبار عن الجماعة (ج٧).

ذلك في كل حيلة؛ كالنطق بكلمة الكفر للإكراه، وسائر ما يدخل تحت القسم الجائز بإتفاق. فإذا ثبت هذا وكان موافقاً للمنقول دل على صحة موافقته لقصد الشارع.

وكذلك إذا اعتبرت جهة المصلحة، فمصلحة هذا النكاح ظاهرة؛ لأنه قد قصد فيه الإصلاح بين الزوجين، إذ كان تسبباً في التآلف بينهما على وجه صحيح؛ ولأن النكاح لا يلزم فيه القصد إلى البقاء المؤبد، لأن هذا هو التضييق الذي تأباه الشريعة، ولأجله شرع الطلاق، وهو كنكاح النصارى؛ وقد أجاز العلماء النكاح بقصد حل اليمين، من غير قصد إلى الرغبة في بقاء عصمة المنكوحة، وأجازوا نكاح المسافر في بلدة لا قصد له إلا قضاء الوطر زمان الإقامة بها، إلى غير ذلك.

وأيضاً لا يلزم إذا شرعت القاعدة الكلية لمصلحة أن توجد المصلحة في كل فرد من أفرادها عيناً، حسبما تقدم؛ كما في نكاح حل اليمين، والقائل: إن تزوجتُ فلانة فهي طالق، على رأي مالك فيهما وفي نكاح المسافر وغير ذلك.

هذا تقرير بعض ما يستدل به من قال بجواز الإحتيال هنا. وأما تقرير الدليل على المنع فأظهر، فلا نطول بذكره. وأقرب تقرير فيه ما ذكره عبد الوهاب في شرح الرسالة، فإليك النظر فيه.

ومن ذلك: مسائل بيوع الآجال؛ فإن فيها التحيل إلى بيع درهم نقداً بدرهمين إلى أجل، لكن بعقدين كل واحد منهما مقصود في نفسه؛ وإن كان الأول ذريعة فالثاني غير مانع، لأن الشارع إذا كان قد أباح لنا الإنتفاع بجلب المصالح ودرء المفاسد على وجوه مخصوصة، فتحرِّي المكلف تلك الوجوه غيرقادح، وإلا كان قادحاً في جميع الوجوه المشروعة. وإذا فرض أن العقد الأول ليس بمقصود العاقد وإنما مقصوده الثاني، فالأول إذاً منزل منزلة الوسائل، والوسائل مقصودة شرعاً من حيث هي وسائل، وهذا منها، فإن جازت الوسائل من حيث هي وسائل فليجز ما نحن فيه، وإن منع ما نحن فيه فلتمنع الوسائل على الإطلاق، لكنها ليست على الإطلاق ممنوعة إلا بدليل، فكذلك هنا لا يمنع إلا بدليل.

بل هنا ما يدل على صحة التوسل في مسألتنا وصحة قصد الشارع إليه، في قوله عليه الصلاة والسلام[١]: «بع الجمع بالدراهم، ثم ابتَع بالدراهم جنيباً[٢]» فالقصد ببيع الجمع

---

(١) رواه في منتقى الأخبار عن البخاري. قال شارحه الشوكاني: وأخرجه أيضاً مسلم.

(٢) الجمع الخلط من التمر. والجنيب نوع جيد من التمر. والحديث مشهور في باب الربا في البخاري ومسلم والموطأ وغيرها.

بالدراهم، التوسل إلى حصول الجنيب بالجمع، لكن على وجه مباح. ولا فرق القصد بين حصول ذلك مع عاقد واحد وعاقدين، إذ لم يفصل النبي عليه الصلاة والسلام.

وقول القائل[١] إن هذا مبني على قاعدة القول بالذرائع غير مفيد هنا؛ فإن الذرائع على ثلاثة أقسام: «منها» ما يسَدُّ باتفاق؛ كسبِّ الأصنام مع العلم بأنه مؤد إلى سب الله تعالى، وكسبِّ أبوي الرجل إذا كان مؤدياً إلى سب أبوي الساب، فإنه عد في الحديث سبّاً لأبوي نفسه، وحفرِ الآبار في طرق المسلمين مع العلم بوقوعهم فيها، وإلقاء السم في الأطعمة والأشربة التي يعلم تناول المسلمين لها. «ومنها» ما لا يُسدّ باتفاق؛ كما إذا أحب الإنسان أن يشتري بطعامه أفضل منه أو أدنى من جنسه، فيتحيل ببيع متاعه ليتوصل بالثمن إلى مقصوده، بل كسائر التجارات، فإن مقصودها الذي أبيحت له إنما يرجع إلى التحيل في بذل دراهم في السلعة ليأخذ أكثر منها «ومنها» ما هو مختلف فيه. ومسألتنا من هذا القسم فلم نخرج عن حكمه بعدُ، والمنازعة باقية فيه.

وهذه جملة مما يمكن أن يقال في الاستدلال على جواز التحيل في المسألة. وأدلة الجهة الأخرى مقررة واضحة شهيرة فطالعها في مواضعها[٢]. وإنما قصد هنا هذا التقرير الغريب[٣]، لقلة الاطلاع عليه من كتب أهله، إذ كتب الحنفية كالمعدومة الوجود في بلاد المغرب، وكذلك كتب الشافعية وغيرهم من أهل المذاهب، ومع أن اعتياد الاستدلال لمذهب واحد ربما يكسب الطالب نفوراً وإنكاراً لمذهب غير مذهبه، من غير اطلاع على مأخذه، فيورث ذلك حزازة في الاعتقاد في الأئمة، الذين أجمع الناس على فضلهم وتقدمهم في الدين، واضطلاعهم بمقاصد الشارع وفهم أغراضه. وقد وجد هذا كثيراً. ولنكتف بهذين المثالين، فهما من أشهر المسائل في باب الحيل، ويقاس على النظر فيهما النظر فيما سواهما.

فصل

هذا القسم يشتمل على مسائل كثيرة جداً. وقد مر منها فيما تقدم تفريعاً على المسائل المقررة كثير، وسيأتي منه مسائل أخر تفريعاً أيضاً. ولكن لا بد من خاتمة تكر على كتاب المقاصد بالبيان، وتعرّف بتمام المقصود فيه بحول الله.

---

(١) أي المانع.

(٢) في كتاب أعلام الموقعين بسط عظيم في هذا الموضع.

(٣) لعل الأصل: (للغريب) يعني في مقابلة الشهير الذي للمانعين.

فإن للقائل أن يقول: إن ما تقدم من المسائل في هذا الكتاب مبني على المعرفة بمقصود الشارع؛ فبماذا يعرف ما هو مقصود له مما ليس بمقصود له؟ والجواب أن النظر ههنا ينقسم بحسب التقسيم العقلي ثلاثة أقسام.

أحدها: أن يقال: إن مقصد الشارع غائب عنا حتى يأتينا ما يعرفنا به، وليس ذلك إلا بالتصريح الكلامي، مجرداً[1] عن تتبع المعاني التي يقتضيها الاستقراء ولا تقتضيها الألفاظ بوضعها اللغوي، إما مع القول بأن التكاليف لم يراع فيها مصالح العباد على حال، وإما مع القول بمنع وجوب مراعاة المصالح، وإن وقعت في بعض[2] فوجهها غير معروف لنا على التمام، أو غير معروف ألبتة؛ ويبالَغ في هذا حتى يمُنع القول بالقياس، ويؤكده ما جاء في ذم الرأي والقياس. وحاصل هذا الوجه الحمل على الظاهر مطلقاً، وهو رأي «الظاهرية» الذين يحصرون مظان العلم بمقاصد الشارع في الظواهر والنصوص. ولعله يشار إليه في كتاب القياس إن شاء الله، فإن القول به بإطلاق أخذ في طرف تَشهدُ الشريعة بأنه ليس على إطلاقه كما قالوا.

والثاني: في الطرف الآخر من هذا، إلا أنه ضربان؛ الأول: دعوى أن مقصد الشارع ليس في هذه الظواهر ولا ما يفهم منها، وإنما المقصود أمر آخر وراءه. ويطرد هذا في جميع الشريعة، حتى لا يبقى في ظاهرها متمسك يمكن أن يلتمس منه معرفة مقاصد الشارع. وهذا رأي كل قاصد لإبطال الشريعة، وهم «الباطنية» فإنهم لما قالوا بالإمام المعصوم لم يمكنهم ذلك إلا بالقدح في النصوص والظواهر الشرعية لكي يفتقر إليه على زعمهم. ومآل هذا الرأي إلى الكفر والعياذ بالله. والأولى أن يلتفت إلى قول هؤلاء، فلننزل عنه إلى قسم آخر يقرب من موازنة الأول، وهو «الضرب الثاني» بإن يقال: إن مقصود الشارع الالتفات إلى معاني الألفاظ[3]، بحيث لا تعتبر الظواهر والنصوص إلا بها على الإطلاق، فإن خالف

---

(١) فالمعاني والحكم والأسرار والمصالح التي تؤخذ من استقراء مصادر الشريعة ما لم تدل عليها الألفاظ بوضعها اللغوي لا يعول عليها في هذا النظر، ولا تعتبر من مقاصد الشارع.

(٢) أي فالمصالح غير مطردة ولا ملتزمة ولا معروف سرها. فالنسل مثلاً في النكاح ما وجه كونه مقصوداً للشارع؟ وهكذا. وقوله: (ويبالغ في ذلك حتى يمنع القياس بالقياس) منع القول بالقياس مبني على هذا بناء ظاهراً، سواء أجري على عدم مراعاة المصالح رأساً أو على أنها إن وقعت في البعض فسرها غير معروف. لأنه لا يتأتى القياس على كلا القولين فقوله (ويبالغ) أي يؤكد صحة ما يقول فيلزم عليه عدم القول بالقياس، ويلتزم هذا اللازم.

(٣) لعل الأصل (إلى المعاني النظرية) ليتسق الكلام مع ما يليه، وليكون هذا مقابلاً للنظر الأول. أما على هذه النسخة فإنه لا يوافق ما بعده، ولا يكون مقابلاً للأول.

النص المعنى النظري اطّرح وقدم المعنى النظري. وهو إما بناء على وجوب مراعاة المصالح على الإطلاق، أو على عدم الوجوب لكن مع تحكيم المعنى جداً حتى تكون الألفاظ الشرعية تابعة للمعاني النظرية. وهو رأي «المتعمقين في القياس» المقدمين له على النصوص. وهذا في طرف آخر من القسم الأول.

والثالث: أن يقال باعتبار الأمرين جميعاً، على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص، ولا بالعكس؛ لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض. وهو الذي أمّه أكثر «العلماء الراسخين»، فعليه الاعتماد في الضابط الذي به يعرف مقصد الشارع. فنقول - وبالله التوفيق - إنه يعرف من جهات:

إحداها: مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي؛ فإن الأمر معلوم أنه إنما كان أمراً لاقتضائه الفعل، فوقوع الفعل عند وجود الأمر به مقصود للشارع. وكذلك النهي معلوم أنه مقتض لنفي الفعل أو الكف عنه، فعدم وقوعه مقصود له، وإيقاعه مخالف لمقصوده، كما أن عدم إيقاع المأمور به مخالف لمقصوده. فهذا وجه ظاهر عام، لمن اعتبر مجرد الأمر والنهي من غير نظر إلى علة، ولمن اعتبر العلل والمصالح وهو الأصل الشرعي.

وإنما قيد بالابتدائي تحرزاً من الأمر أو النهي الذي قصد به غيره؛ كقوله تعالى: ﴿فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ وَذَرُوا البيع﴾ [الجمعة: ٩]، فإن النهي عن البيع ليس نهياً مبتدأ، بل هو تأكيد للأمر بالسعي، فهو من النهي المقصود بالقصد الثاني، فالبيع ليس منهياً عنه بالقصد الأول، كما نهى عن الربى والزنى مثلاً، بل لأجل تعطيل السعي عند الاشتغال به. وما شأنه هذا ففي فهم قصد الشارع من مجرده نظر واختلاف، منشؤه[1] من أصل المسألة المترجمة «بالصلاة في الدار المغصوبة».

وإنما قيد بالتصريحي تحرزاً من الأمر أو النهي الضمني الذي ليس بمصرح به، كالنهي عن أضداد المأمور به الذي تضمنه الأمر، والأمر الذي تضمنه النهي عن الشيء، فإن النهي والأمر ههنا إن قيل بهما بالقصد فهما بالقصد الثاني لا بالقصد الأول؛ إذ مجراهما عند القائل بهما مجرى التأكيد للأمر أو النهي المصرح به. فأما إن قيل بالنفي[2] فالأمر أوضح في عدم القصد. وكذلك الأمر بما لا يتم المأمور إلا به، المذكور في مسألة «ما

---

(١) فأصل البيع مباح، ولكنه اقترن به وصف باعتبار الزمان، وهو أنه يكون معطلاً عن السعي إلى الجمعة الذي هو واجب، وهو وصف منفك فيأتي فيه الخلاف.

(٢) كما هو رأي الإمام والغزالي، وهو المختار، يقولون ليس الأمر بالشيء هو النهي عن ضده ولا يتضمنه عقلاً. والأول رأي القاضي ومن تابعه.

لا يتم الواجب إلا به» فدلالة الأمر والنهي في هذا على مقصود الشارع متنازع فيه، فليس داخلاً فيما نحن فيه. ولذلك قيد الأمر والنهي بالتصريحي.

والثانية: اعتبار علل الأمر والنهي، ولماذا أمر بهذا الفعل؟ ولماذا نهى عن هذا الآخر؟ والعلة إما أن تكون معلومة أو لا. فإن كانت معلومة اتبعت، فحيث وجدت مقتضى الأمر والنهي من القصد أو عدمه، كالنكاح لمصلحة التناسل، والبيع لمصلحة الانتفاع بالمعقود عليه، والحدود لمصلحة الازدجار. وتعرف العلة هنا بمسالكها المعلومة في أصول الفقه، فإذا تعينت علم أن مقصود الشارع ما اقتضته تلك العلل من الفعل أو عدمه، ومن التسبب أو عدمه[1]. وإن كانت غير معلومة فلا بد من التوقف عن القطع على الشارع أنه قصد كذا وكذا، إلاأن التوقف هنا له وجهان من النظر:

أحدهما: أن لا نتعدى المنصوص عليه في ذلك الحكم المعين أو السبب المعين؛ لأن التعدي مع الجهل بالعلة تحكم من غير دليل، وضلال على غير سبيل. ولا يصح الحكم على زيد بما وضع حكماً على عمرو ونحن لا نعلم أن الشارع قصد الحكم به على زيد أو لا، لأنا إذا لم نعلم ذلك أمكن أن لا يكون حكماً عليه، فنكون قد أقدمنا على مخالفة الشارع، فالتوقف هنا لعدم الدليل.

والثاني: أن الأصل في الأحكام الموضوعة شرعاً أن لا يتعدى بها محالها حتى يعرف قصد الشارع لذلك التعدي؛ لأن عدم نصبه دليلاً على التعدي دليل على عدم التعدي، إذ لو كان عند الشارع متعدياً لنصب عليه دليلاً، ووضع له مسلكاً؛ ومسالك العلة معروفة، وقد خُبِر بها محل الحكم فلم توجد له علة يشهد لها مسلك من المسالك، فصح أن التعدي لغير المنصوص عليه غير مقصود للشارع.

فهذان مسلكان كلاهما متجه في الموضع، إلا أن «الأول» يقتضي التوقف من غير جزم بأن التعدي المفروض غير مراد، ويقتضي هذا إمكان أنه مراد، فيبقى الناظر باحثاً حتى يجد مخلصاً، إذ يمكن أن يكون مقصودَ الشارع، ويمكن أن لا يكون مقصوداً له. والثاني: يقتضي جزم القضية بأنه غير مراد، فينبني عليه نفي التعدي من غير توقف، ويحكم به علماً أو ظناً بأنه غير مقصود له؛ إذ لو كان مقصوداً لنصب عليه دليلاً. ولمّا لم نجد ذلك دل على أنه غير مقصود. فإن أتى ما يوضح خلاف المعتقد رجع إليه، كالمجتهد يجزم القضية في الحكم ثم يطلع بعد على دليل ينسخ حزمه إلى خلافه.

---

(١) أي في الأحكام الوضعية. وما قبله في الأحكام التكليفية، كما يرشد إليه تمثيله للقسمين، وما يأتي بعد أيضاً.

فإن قيل: فهما مسلكان متعارضان؛ لأن أحدهما يقتضي التوقف، والآخر لا يقتضيه. وهما في النظر سواء[١]، فإذا اجتمعا تدافعا أحكامهما، فلا يبقى إلا التوقف وحده، فكيف يتجهان معاً؟

فالجواب أنهما «قد يتعارضان» عند المجتهد في بعض المسائل فيجب التوقف؛ لأنهما كدليلين لم يترجح أحدهما على الآخر، فيتفرع الحكم عند المجتهد على مسألة تعارض الدليلين. «وقد لا يتعارضان» بحسب مجتهدين أو مجتهد واحد في وقتين أو مسألتين، فيقوي عنده مسلك التوقف في مسألة، ومسلك النفي في مسألة أخرى، فلا تعارض على الإطلاق.

وأيضاً فقد علمنا من مقصد الشارع التفرقة بين العبادات والعادات، وأنه غلب في باب العبادات جهة التعبد، وفي باب العادات جهة الالتفات إلى المعاني، والعكسُ في البابين قليل. ولذلك لم يلتفت مالك في إزالة الأنجاس ورفع الأحداث إلى مجرد النظافة حتى اشترط الماء المطلق، وفي رفع الأحداث النية وإن حصلت النظافة دون ذلك؛ وامتَنع من إقامة غير التكبير والتسليم مقامهما، ومَنع من إخراج القيم في الزكاة، واقتصر على مجرد العدد في الكفارات، إلى غير ذلك من المسائل التي تقتضي الاقتصار على عين المنصوص عليه أو ما ماثله. وغَلّب في باب العادات المعنى، فقال فيها بقاعدة المصالح المرسلة والاستحسان الذي قال فيه إنه تسعة أعشار العلم، إلى ما يتبع ذلك. وقد مر[٢] الكلام في هذا والدليل عليه. وإذا ثبت هذا فمسلك النفي متمكن في العبادات، ومسلك التوقف متمكن في العادات.

وقد يمكن أن تراعى المعاني في باب العبادات، وقد ظهر منه شيء فيجري الباقي عليه، وهي طريقة «الحنفية»؛ والتعبدات في باب العادات، وقد ظهر منه شيء فيجري الباقي عليه، وهي طريقة «الظاهرية» ولكن العمدة ما تقدم. وقاعدة النفي الأصلي والاستصحاب راجعة إلى هذه القاعدة.

والجهة الثالثة: أن للشارع في شرح الأحكام العادية والعبادية مقاصد أصلية ومقاصد تابعة.

---

(١) أي وحينئذ فلا يبنى عليهما حكم، ولا يكون لهما ثمرة؛ لأنهما متعارضان مع التساوي، فلا يتأتى ترجيح، فيسقطان. فكيف يتأتى الانتفاع بهما والعمل بمقتضاهما؟.

(٢) في المسألة الثامنة عشرة (الأصل في العبادات التعبد، وفي العادات الالتفات إلى المعاني).

مثال ذلك النكاح؛ فإنه مشروع للتناسل على القصد الأول، ويليه طلب السكن، والازدواج، والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية؛ من الاستمتاع بالحلال، والنظر إلى ما خلق الله من المحاسن في النساء، والتجمل بمال المرأة، أو قيامها عليه وعلى أولاده منها أو من غيرها أو إخوته، والتحفظ من الوقوع في المحظور من شهوة الفرج ونظر العين، والازدياد من الشكر بمزيد النعم من الله على العبد، وما أشبه ذلك. فجميع هذا مقصود للشارع من شرع النكاح؛ فمنه منصوص عليه أو مشار إليه، ومنه ما علم بدليل آخر ومسلك استقرىء من ذلك المنصوص. وذلك أن ما نص عليه من هذه المقاصد التوابع هو مثبت للمقصد الأصلي، ومقو لحكمته، ومستدع لطلبه وإدامته، ومستجلب لتوالي التراحم والتواصل والتعاطف، الذي يحصل به مقصد الشارع الأصلي من التناسل. فاستدللنا بذلك[1] على أن كل ما لم ينص عليه مما شأنه ذلك مقصود للشارع أيضاً؛ كما روي من فعل عمر بن الخطاب في نكاح أم كلثوم بنت عليّ بن أبي طالب، طلباً لشرف النسب، ومواصلة أرفع البيوتات، وما أشبه ذلك. فلا شك أن النكاح لمثل هذه المقاصد سائغ، وأن قصد التسبب له حسن.

وعند ذلك يتبين أن نواقض هذه الأمور مضادة لمقاصد الشارع بإطلاق، من حيث كان مآلها إلى ضد المواصلة والسكن والموافقة؛ كما إذا نكحها ليحلّها لمن طلقها ثلاثاً، فإنه عند القائل بمنعه مضاد لقصد المواصلة التي جعلها الشارع مستدامة إلى انقطاع الحياة من غير شرط؛ إذ كان المقصود منه المقاطعة بالطلاق، وكذلك نكاح المتعة وكل نكاح على هذا السبيل. وهو أشد في ظهور محافظة الشارع[2] على دوام المواصلة، حيث نهى عما لم يكن فيه ذلك.

وهكذا العبادات؛ فإن المقصد الأصلي فيها التوجه إلى الواحد المعبود وإفراده بالقصد إليه على كل حال، ويتبع ذلك قصد التعبد لنيل الدرجات في الآخرة، أو ليكون من أولياء الله تعالى، وما أشبه ذلك، فإن هذه التوابع مؤكدة للمقصود الأول وباعثة عليه،

---

(١) وهو مسلك المناسبة التي تتلقاها العقول السليمة بالتسليم. ويبقى النظر في عد هذا جهة ثالثة مستقلة عن الجهة الثانية التي قال فيها (وتعرف المناسبة هنا بمسالك العلة المعلومة) ومعلوم أن منها المناسبة. فإذا كان هذا من المناسبة كما قلنا احتيج إلى بيان سبب جعل هذا جهة ثالثة.

(٢) لعل الأصل (في مضادة قصد الشارع) أي أن نكاح المتعة الذي تعين له مدة مخصوصة أشد من سائر ما ذكر من التحليل وغيره في مضادة المواصلة التي يحافظ عليها الشارع؛ لأن التحليل لم يدخلا فيه على مدة، وقد لا يفارقها. نعم إن المعنيين متلازمان، فمتى كان نكاح المتعة أشد مضادة لقصد الشارع لورود النهي عنه كان أظهر دلالة على أن مقصد الشارع دوام المواصلة.

ومقتضية للدوام فيه سراً وجهراً، بخلاف ما إذا كان القصد إلى التابع لا يقتضي دوام المتبوع ولا تأكيده؛ كالتعبد بقصد حفظ المال والدم، أو لينال من أوساخ الناس أو من تعظيمهم، كفعل المنافقين والمرائين، فإن القصد إلى هذه الأمور ليس بمؤكد ولا باعث على الدوام، بل هو مقو للترك ومكسل عن الفعل، ولذلك لا يدوم عليه صاحبه إلا ريثما يترصد به مطلوبَه، فإن بعد عليه ترَكه؛ قال الله تعالى: ﴿وِمِن الناسِ مَن يعبُدُ الله على حَرْف﴾ [الحج: ١١] الآية!

فمثل هذا المقصد مضاد لقصد الشارع إذا قصد العملٍ لأجله، وإن كان مقتضاه حاصلاً بالتبعية[١] من غير قصد؛ فإن الناكح على المقصد المؤكد لبقاء النكاحٍ قد يحصل له الفراق فيستوي مع الناكح للمتعة والتحليل. والمتعبد لله على القصد المؤكد يحصل له حفظ الدم والمال ونيل المراتب والتعظيم، فيستوي مع المتعبد للرياء والسمعة. ولكنٍ الفرق بينهما ظاهر من جهة أن قاصد التابع المؤكِّد حَرٍ بالدوام، وقاصد التابع غير المؤكِّد حر بالانقطاع.

فإن قيل: هذه المضادة هل تعتبر من حيث تقتضي المخالفة عيناً؟ أم يكتفي فيها بكونها لا تقتضي الموافقة؟ وبيان ذلك أن نكاح المتعة يقتضي المقاطعة عيناً فلا يصح؛ لأن مخالفته لقصد الشارع عينية. ونكاح القاصد لمضارة الزوجة أو لأخذ مالها أو ليوقع بها وما أشبه ذلك ـ مما لا يقتضي مواصلة ولكنه مع ذلك لا يقتضي عين المقاطعة ـ مخالفٌ لقصد الشارع في شرع النكاح، ولكنه لا يقتضي المخالفة عيناً؛ إذ لا يلزم من قصد مضارة الزوجة وقوعها، ولا من وقوع المضارة وقوع الطلاق ضربة لازب، لجواز الصلح، أو الحكم على الزوج، أو زوال ذلك الخاطر السببي. وإن كان القصد الأول مقتضياً فليس اقتضاؤه عينياً.

فالجواب أن اقتضاء المخالفة العينية لا شك في امتناعها وبطلان مقتضاها مطلقاً، في العبادات والعادات معاً، فلا يصح أن يتعبد لله بما يظهر أنه غير مشروع في المقاصد وإن أمكن كونه مشروعاً في نفس الأمر؛ وكذلك لا يصح له أن يتزوج بذلك القصد. وأما ما لا يقتضي المخالفة عيناً كالنكاح بقصد المضارة، وكنكاح التحليل عند من يصححه، فإن هنا وجهين من النظر؛ فإن القصد وإن كان غير موافق لم يظهر فيه عين المخالفة. فمن ترجح عنده جانب عدم الموافقة منع. ومن ترجح عنده جانب عدم تعين المخالفة لم يمنع.

---

(١) أي قد يحصل بالتبعية.

ويظهر هذا في مثال نكاح المضارة؛ فإنه من باب التعاون بالنكاح الجائز في نفسه على الإثم والممنوع. فالنكاح منفرد بالحكم في نفسه، وهو في البقاء أو الفرقة ممكن، إلا أن المضارة مظنة للتفرق. فمن اعتبر هذا المقدار منع. ومن لم يعتبره أجاز.

فصل

وهذا البحث مبني على أن للشارع مقاصد تابعة في العبادات والعادات معاً. أما في العادات فهو ظاهر، وقد مر منه أمثلة. وأما في العبادات فقد ثبت فيها.

فالصلاة مثلاً أصل مشروعيتها الخضوع لله سبحانه، بإخلاص التوجه إليه، والانتصاب على قدم الذلة والصغار بين يديه، وتذكير النفس بالذكر له، قال تعالى: ﴿وأَقِم الصلاة لذكري﴾ [طه: ١٤] وقال: ﴿إنَّ الصلاةَ تنهى عن الفحشاءِ والمنكَر، ولَذِكْرُ اللهِ[١] أكْبَر﴾ [العنكبوت: ٤٥] وفي الحديث: «إن المُصَلي يُناجي ربه»[٢].

ثم إن لها مقاصد تابعة؛ كالنهي عن الفحشاء والمنكر، والاستراحة إليها من أنكاد الدنيا؛ في الخبر: «أَرِحْنا بها يا بلال»[٣] وفي الصحيح: «وجُعلتْ قُرَّةُ عيني في الصلاة»[٤] وطلب الرزق بها؛ قال الله تعالى: ﴿وأْمُرْ أهلَك بالصلاةِ واصطبِرْ عليها لا نَسألُكَ رِزْقاً. نحنُ نرزُقك﴾ [طه: ١٣٢] وفي الحديث[٥] تفسير هذا المعنى. وإنجاح الحاجات، كصلاة الاستخارة وصلاة الحاجة. وطلب الفوز بالجنة والنجاة من النار، وهي الفائدة العامة الخالصة. وكون المصلي في خفارة الله؛ في الحديث: «مَن صلَّى الصبحَ لم يَزلْ في ذمَّة الله»[٦] ونيل أشرف المنازل، قال تعالى: ﴿ومِنَ الليل فتهجَّد به نافلةً لك عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً﴾ [الإسراء: ٧٩] فأعطى بقيام الليل المقام المحمود.

وفي الصيام سدُّ مسالك الشيطان، والدخول من باب الريان، والاستعانة على التحصن في العزبة؛ في الحديث: «من استطاعَ منكم الباءَةَ فلْيتزوَّجْ ـ ثم قال: ومَن لم

---

(١) هذا هو المقصود هنا للدلالة على أصل المشروعية، بدليل جعله النهي عن الفحشاء من التوابع.

(٢) جملة من حديث رواه أحمد بإسناد صحيح (نيل الأوطار ج ٣).

(٣) تقدم (ج ٢ ـ ص ١٣٩).

(٤) تقدم (ج ٢ ـ ص ١٣٩).

(٥) سيأتي قريباً.

(٦) رواه في الترغيب والترهيب عن مسلم «من صلى الصبح فهو في ذمة الله الخ».

يستطِعْ فعليه بالصَّومِ فإنَّه له وِجاء»[١] وقال: «الصيامُ جُنّة»[٢] وقال: «ومن كان من أهل الصِّيامِ دُعِيَ من باب الرَّيَّان»[٣].

وكذلك سائر العبادات فيها فوائد أخروية وهي العامة، وفوائد دنيوية. وهي كلها تابعة للفائدة الأصلية، وهي الانقياد والخضوع لله كما تقدم، وبعد هذا يتبع القصد الأصلي جميع ما ذكر من فوائدها وسواها. وهي تابعة فينظر فيها بحسب التقسيم المتقدم: فالأول وهو المؤكد كطلب الأجر العام أو الخاص. وضده كطلب المال والجاه، فإن هذا القسم لا يتأكد به المقصد الأصلي، بل هو على خلاف ذلك. والثالث كطلب قطع الشهوة بالصيام، وسائر ما تقدم من المقاصد التابعة في مسألة الحظوظ. وينبغي تحقيق النظر فيها. وفي الثاني المقتضي لعدم التأكد، وما يقتضي من ذلك ضد التأكد عيناً، وما لا يقتضيه عيناً.

وأيضاً فهنا نظر آخر يتعلق بالعبادات من حيث يطلب بها المواهب التي هي نتائج موهوبة من الله تعالى للعبد المطيع، وحِلًى يحليه بها، وأول ذلك الثواب في الآخرة، من الفوز بالجنة والدرجات العلى. ولما كان هذا المعنى ـ إذا قصد ـ باعثاً على العمل الذي أصل القصد به الخضوع لله والتواضع لعظمته، كان التعبد لله من جهته صحيحاً، لا دخل فيه ولا شوب؛ لأن القصد الرجوع إلى من بيده ذلك والإخلاص له. وما جاء في ذلك مما عده بعضهم طلباً للإجارة وصاحبه عبد سوء فقد مر الكلام عليه.

ومن ذلك الطرف الآخر العامل لأجل أن يحمد أو يعظم أو يعطي، فهذا عامل على الرياء، ولا يثبت فيه كما تقدم. وأيضاً فإن عمله على غير أصالة؛ إذ لا إخلاص فيه فهو عبث. وإن فرض خالصاً لله لكن قصد به حصول هذه النتيجة فليس هذا القصد بمقو للإخلاص لله، بل هو مقو لترك الإخلاص.

اللهم إلا أن يكون مضطراً إلى العطاء، فيسأل من الله العطاء، ويُسأل له لأجل ما أصابه من الضراء بسبب المنع وفقد الأسباب، ويكون عمله بمقتضى محض الإخلاص لا

---

(١) تقدم (ج ٢ ـ ص ٢٢٠).

(٢) جزء من حديث أخرجه الستة.

(٣) جزء من حديث رواه بهذا اللفظ النسائي. وأخرج في التيسير عن الخمسة إلا أبا داود «إن في الجنة باباً يقال له الريان لا يدخله إلا الصائمون. فإذا دخلوا أغلق فلا يدخل منه أحد».

ليراه الناس، فلا إشكال في صحة هذا، فإنه عمل مقتض لما شرع له التعبد[١] ومقوٍّ له. وأصله قول الله تعالى: ﴿وأْمُرْ أهْلَكَ بالصلاةِ واصْطبر عليها﴾ [طه: ١٣٢] وروي عن النبي ﷺ «أنه كان إذا اضطر أهله إلى فضل الله ورزقه أمرهم بالصلاة»[٢] لأجل هذه الآية. فهذه صلاة لله يستمنح بها ما عند الله.

وعلى هذا المهيع جرى ابن العربي وشيخه فيمن أظهر عمله لتثبت عدالته، وتصح إمامته، وليقتدى به إذا كان مأموراً شرعاً بذلك لتوفر شروطه فيه وعدم من يقوم ذلك المقام، فلا بأس به عندهما، لأنه قائم بما أمر به، وتلك العبادة الظاهرة لا تقدح في أصل مشروعية العبادة. بخلاف من يقصد[٣] ثبوت العدالة عند الناس أو الإمامة أو نحو ذلك، فإنه مخوف ولا يقتضي ذلك العمل المداومة، لأن فيه ما في طلب الجاه والتعظيم من الخلق بالعبادة.

ومما ينظر فيه هنا الانقطاع إلى العمل لنيل درجة الولاية أو العلم أو نحو ذلك، فيجري فيه الأمران[٤]. ودليل الجواز قوله تعالى: ﴿واجْعلْنا للمتقين إماماً﴾ [الفرقان: ٧٤] وحديث النخلة حين قال عمر لابنه عبد الله: «لأن تكونَ قلتَها أحبُّ إلي من كذا وكذا» وانظر في مسألة العتبية! فأرى أن اختلاف مالك وشيخه فيها إنما يتنزل على هذين الأمرين.

ومما يشكل من هذا النمط التعبد بقصد تجريد النفس بالعمل، والاطلاع على عالم الأرواح، ورؤية الملائكة وخوارق العادات، ونيل الكرامات، والاطلاع على غرائب العلوم والعوالم الروحانية، وما أشبه ذلك. فلقائل أن يقول: إن قصد مثل هذا بالتعبد جائز وسائغ؛ لأن حاصله راجع إلى طلب نيل درجة الولاية، وأن يكون من خواص الله ومن المصطفينَ من الناس. وهذا صحيح في الطلب مقصود في الشرع الترقي إليه. ودليل الجواز ما تقدم في الأمثلة قبل هذا، ولا فرق. وقد يقال: إنه خارج عن نمط ما تقدم؛ فإنه تخرص على علم الغيب، ويزيد بأنه جعل عبادة الله وسيلة إلى ذلك، وهو أقرب إلى الانقطاع عن العبادة؛ لأن صاحب هذا القصد داخل بوجه ما تحت قوله تعالى: ﴿ومِنَ الناسِ مَن يعبُدُ الله على حَرْفٍ﴾ [الحج: ١١] الآية. كذلك هذا إن وصل إلى ما طلب فرح به، وصار هو قصده من التعبد، فقوى في نفسه مقصوده وضعفت العبادة؛ وإن لم يصل رمَى بالعبادة،

---

(١) من الخضوع لله والانتصاب على قدم الذلة بين يديه.

(٢) تقدم هذا الحديث بمعناه (ج ١ ـ ص ٢٠٩).

(٣) أي ولم يكن مأموراً شرعاً بذلك وبحيث فقد شرطاً من الشروط السالفة.

(٤) وهما: قصد أن يحمد أويعظم أويعطى، والقصد الذي قبله الذي لا مانع منه، وقوله (ودليل الجواز) أي جواز أحد القصدين وهو السابق: أما الثاني فلا يختلف في منعه.

وربما كذِّب بنتائج الأعمال التي يهبها الله تعالى بعباده المخلصين. وقد روي أن بعض الناس سمع بحديث: «مَنْ أخلصَ للهِ أربعينَ صباحاً ظَهرتْ ينابيعُ الحِكمةِ مِن قلبه على لِسانه»(١) فتعرض لذلك لينال الحكمة، فلم يفتح له بابها، فبلغت القصة بعض الفضلاء، فقال: «هذا أخلص للحكمة ولم يخلص لله» وهكذا يجري الحكم في سائر المعاني المذكورة ونحوها. ولا أعلم دليلاً يدل على طلب هذه الأمور، بل ثم ما يدل على خلاف ذلك؛ فإن ما غيّب عن الإنسان مما لا يتعلق بالتكليف لم يُطلب بدركه، ولا حُضّ على الوصول إليه، وفي كتب التفسير أن رجلاً سأل النبي ﷺ فقال: ما بالُ الهلال يَبدُو رقيقاً كالخيط، ثم ينمو إلى أن يصير بدراً، ثم يصير إلى حالته الأولى؟ فنزلت: ﴿يَسْألُونَكَ عَن الأهِلَّةِ. قُلْ هي مَواقيتُ للناسِ والحجِّ. وليس البرُّ بأن تأتُوا البُيُوت مِن ظُهورها﴾ [البقرة: ١٨٩] الآية! فجعل إتيان البيوت من ظهورها مثالاً شاملاً لمقتضى هذا السؤال، لأنه تطلبٌ لما لم يؤمر بتطلبه.

ولا يقال: إن المعرفة بالله وبصفاته وأفعاله على مقدار المعرفة بمصنوعاته، ومن جملتها العوالم الروحانية، وخوارق العادات فيها تقوية للنفس، واتساع في درجة العلم بالله تعالى.

لأنا نقول: إنما يطلب العلم شرعاً لأجل العمل، حسبما تقدم في المقدمات؛ وما في عالم الشهادة كاف وفوق الكفاية، فالزيادة على ذلك فضل. وأيضاً إن كان ذلك مطلوباً على الجملة كما قال ابراهيم عليه السلام: ﴿رَب أرِني كيف تُحيي المَوْتَى﴾ [البقرة: ٢٦٠] الآية. فإن الجواب عن ذلك من وجوه:

أحدها: أن طلب الخوارق بالدعاء، وطلب فتح البصيرة للعلم به(٢) لا نكير فيه، وإنما النظر فيمن أخذ يعبد الله ويقصد بذلك أن يرى هذه الأشياء، فالدعاء بابه مفتوح في

---

(١) ذكره في الترغيب والترهيب بلفظ «من أخلص لله أربعين يوماً» وقال: ذكره رزين في كتابه عن ابن عباس، ولم أره في شيء من الأصول التي جمعها، ولم أقف له على إسناد صحيح ولا حسن، إنما ذكر في كتاب الضعفاء كالكامل وغيره، لكن رواه الحسن بن الحسن المروزي في زوائده في كتاب الزهد لعبد الله بن المبارك وذكره مرسلاً وكذا رواه أبو الشيخ ابن حبان وغيره عن مكحول مرسلاً اهـ أقول: وقد ذكره في تذكرة الموضوعات بلفظ «ما من عبد يخلص لله أربعين صباحاً إلا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه» وقال عنه: ضعيف وقال الصاغاني في رسالة الموضوعات إنه موضوع.

(٢) أي بالدعاء. يعني أن طلب ذلك بالدعاء لا نكير فيه، إنما النكير في أن يقصد هذا بالعبادة. وسيدنا إبراهيم طلب ذلك بالدعاء، لا بعبادة أخرى من العبادات. فليس طلب الخوارق بالدعاء كطلبها بالعبادة.

الأمور الدنيوية والأخروية شرعاً ما لم يَدْعُ بمعصية. والعبادة إنما القصد بها التوجه لله وإخلاص العمل له، والخضوع بين يديه؛ فلا تحتمل الشركة. ولولا أن طلب الأجر والثواب الأخروي مؤكِّد لإخلاص العمل لله في العبادة، لما ساغ القصد إليه بالعبادة؛ مع أن كثيراً من أرباب الأحوال يعزب عنهم هذا القصد، فكيف يُجعلان مثلين؟ أعني طلب الخوارق بالدعاء مع القصد إليها بالعبادة. ما أبعد ما بينهما لمن تأمل!

والثاني: أنه لو لم نجد ما نستدل به على ذلك كله[1] لكان لنا بعض العذر في التخطي عن عالم الشهادة إلى عالم الغيب، فكيف وفي عالم الشهادة من العجائب والغرائب، القريبة المأخذ، السهلة الملتمس، ما يفنَى الدهرُ وهي باقية، لم يبلغ منها في الاطلاع والمعرفة عشر المعشار! ولو نظر العاقل في أقل الآيات[2]، وأذل المخلوقات، وما أودع باريها فيها من الحكم والعجائب، لقضى العجب. وانتهى إلى العجز في إدراكه. وعلى ذلك نبه الله تعالى في كتابه أن تنظر فيه: كقوله: ﴿أَوَ لَمْ ينظُروا في مَلَكُوت السمواتِ والأرضِ وما خلق الله من شيء﴾؟ [الأعراف: ١٨٥] ﴿أفلا ينظُرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رُفعت﴾ [الغاشية: ١٧ - ١٨] إلى آخرها ﴿أفلم ينظروا إلى السماء فوقَهم كيف بنيناها وزيَّناها وما لَها من فروج﴾ [قٓ: ٦] إلى تمام الآيات. ومعلوم أنه لم يأمرهم بالنظر فيما حجب عنهم ولم يكن لهم الاطلاع عليه عادة إلا بخارقة، فإنه إحالة على ما يندر التوصل إليه. وإذا تأملت الآيات التي ذكر فيها الملائكة وعوالم الغيب لم تجدها مما أحيل على النظر فيه، ولا مأموراً بتطلب الاطلاع عليها وعلى ذواتها وحقائقها. فهذه التفرقة كافية في أن ذلك غير مطلوب النظر فيه شرعاً، وإذا لم يكن مطلوباً لم ينبغ أن يطلب.

والثالث: أن أصل هذا التطلب الخاص فلسفي؛ فإن الاعتناء بطلب تجريد النفس، والاطلاع على العوالم التي وراء الحس، إنما نقل عن الحكماء المتقدمين والفلاسفة المتعمقين في فنون البحث، من المتألهين منهم ومن غيرهم. ولذلك تجدهم يقررون لطلب هذا المعنى رياضة خاصة لم تأت بها الشريعة المحمدية، من اشتراط التغذي بالنبات، دون الحيوان أو ما يخرج من الحيوان، إلى غير ذلك من شروطهم التي لم تنقل في

---

(١) أي على كمالات الله، وتنزيهه، وقدرته الشاملة، إلى آخر ما أشار اليه. وبالتأمل يدرك الفرق بين الجوابين.

(٢) كالنحلة. والنملة. والفراشة، وما يسمى بالميكروبات، وغير ذلك. فقد ألفت المجلدات الضخمة فيما عرف لها من الخواص، واعترف علماؤها بأنهم لا يزالون في أوائل البحث.

الشريعة، ولا وجد منها في السلف الصالح عين ولا أثر، كما أن ذكر التجريد والعوالم الروحانية، وما يتصل بذلك لم ينقل عن أحد منهم. وكفى بذلك حجة في أنه غير مطلوب، كما سيأتي على أثر هذا بحول الله تعالى.

والرابع: أن طلب الاطلاع على ما غيب عنا من الروحانيات وعجائب المغيبات، كطلب الاطلاع على ما غيب عنا من المحسوسات النائية، كالأمصار البعيدة والبلاد القاصية، والمغيبات تحت أطباق الثرى؛ لأن الجميع أصناف من مصنوعات الله تعالى. فكما لا يصح أن يقال بجواز التعبد لله قصد أن يطلع الأندلسي على قطر بَغداد وخُراسان، وأقصى بلاد الصّين، فكذلك لا ينبغي مثله في الاطلاع على ما ليس من قبيل المحسوسات.

والخامس: أنه لو فرض كون هذا سائغاً فهو محفوف بعوارض كثيرة، وقواطع معترضة، تحول بين الإنسان ومقصوده، وإنما هي ابتلاءات يبتلي الله بها عباده لينظر كيف يعملون. فإذا وازن الإنسان بين مصلحة حصول هذه الأشياء وبين مفسدة ما يعترض صاحبها كانت جهة العوارض أرجح، فيصير طلبها مرجوحاً. ولذلك لم يخلد إلى طلبها المحققون من الصوفية، ولا رضوا بأن تكون عبادتهم يداخلها أمر، حتى بالغ بعضهم فقال في طلب الثواب ما تقدم. وأشد العوارض طلب هذه الأشياء بالعبادة من الصلاة والصيام والذكر ونحوها مما يقتضي وضعها الإخلاص التام، فلا يليق به طلب الحظوظ؛ فإن طالب العلم بالروحانيات إما أن يكون لأمر الله ورسوله بها، وهذا لا يوجد. وإما لأنه أحب أن يطلع على ما لم يطلع عليه أحد من جنسه، فسار كالمسافر ليرى البلاد النائية، والعجائب المبثوثة في الأرض، لا لغير ذلك، وهذا مجرد حظ لا عبادة فيه، ومقصود الأمر أن مثل هذا لا يكون عاضداً لما وضعت له العبادة في الأصل، من التحقق بمحض العبودية.

فإن قيل: فقد سئل بعض السلف عن دواء الحفظ. فقال: ترك المعاصي. ومن مشهور القواعد أن الطاعة تعين على الطاعة، وأن الخير لا يأتي إلا بالخير كما في الحديث، كما أن الشر لا يأتي إلا بالشر. فهل للإنسان أن يفعل الخير ليصل به إلى الخير؟ أم لا؟ فإن قلت «لا» كان على خلاف هذه القاعدة، وإن قلت «نعم» خالفت ما أصلت.

فالجواب أن هذا نمط آخر. وذلك أن الإنسان قد يعلم أن الذي يصده مثلاً عن الخير الفلاني عمل شر، فيترك الشر ليصل إلى ذلك الخير الذي يثاب عليه، أو يكون فعل الخير يوصله إلى خير آخر كذلك. فهذا عون بالطاعة على الطاعة، ولا إشكال فيه. وقد قال الله تعالى: ﴿وَاسْتَعِينُوا بالصَّبْر والصَّلاةِ﴾ [البقرة: ٤٥]، وقال: ﴿وتَعَاوَنُوا على البِرِّ والتَّقْوى﴾

[المائدة: ٢] الآية! ومسألة الحفظ من هذا. وأما ما وقع الكلام فيه فحاصله طلب حظ شهواني يطلبه بالطاعة، وما أقرب هذا أن يكون العمل فيه غير مخلص!

فالحاصل[١] لمن اعتبر أن ما كان من التوابع مقوياً ومعيناً على أصل العبادة وغير قادح في الإخلاص فهو المقصود التبعي السائغ، وما لا فلا. وأن المقاصد التابعة للمقاصد الأصلية على ثلاثة أقسام:

أحدها: ما يقتضي تأكيد المقاصد الأصلية، وربطها، والوثوق بها، وحصول الرغبة فيها، فلا شك أنه مقصود للشارع، فالقصد إلى التسبب إليه بالسبب المشروع موافق لقصد الشارع فيصح.

والثاني[٢]: ما يقتضي زوالها عيناً، فلا إشكال أيضاً في أن القصد إليها مخالف لمقصد الشارع عيناً، فلا يصح التسبب بإطلاق.

والثالث: ما لا يقتضي تأكيداً ولا ربطاً، ولكنه لا يقتضي رفع المقاصد الأصلية عيناً، فيصح في العادات دون العبادات[٣]. أما عدم صحته في العبادات فظاهر. وأما صحته في العادات فلجواز حصول الربط والوثوق بعد التسبب. ويحتمل الخلاف؛ فإنه قد يقال: إذا كان لا يقتضي تأكيد المقصد الأصلي وقصد الشارع التأكيد، فلا يكون ذلك التسبب موافقاً لمقصد الشارع، فلا يصح. وقد يقال: هو وإن صدق عليه أنه غير موافق يصدق عليه أيضاً أنه غير مخالف؛ إذ لم يقصد انختام رفع ما قصد الشارع وضعه، وإنما قصد في التسبب أمراً يمكن أن يحصل معه مقصود الشارع. ويؤكد ذلك أن الشارع أيضاً مما يقصد رفع التسبب؛ فلذلك شرع في النكاح الطلاق، وفي البيع الإقالة، وفي القصاص العفو، وأباح العزل، وإن ظهر لبادىء الرأي أن هذه الأمور مضادة لقصد الشارع[٤]، لمَّا كان كل منها غير مخالف له عيناً. ومثله[٥] ما إذا قصد بالنكاح قضاء الوطر خاصة، ولم يتعرض لقصد الشارع الأصلي من التناسل. فليس خلافاً لقصد الشارع كما تقدم، فكذلك غيره مما مضى تمثيله.

---

(١) هذا حاصل الفصل فيما يتعلق بتوابع العبادة. وقوله (وأن المقاصد الأصلية على ثلاثة أقسام إلى قوله: الجهة الرابعة) حاصل للجهة الثالثة برمتها عبادتها وعادتها.

(٢) أي ولا فرق في القسمين بين العبادات والعادات.

(٣) كطلب الاطلاع على عالم الروحانيات بالعبادات على ما حققه. أما مثل قطع الشهوة بالصيام فمع كونه من هذا قد أحاله على ما تقدم من طلب الحظوظ في بالعبادة. فليراجع.

(٤) أي فلا يعول على ما ظهر ببادىء الرأي لما كان غير مخالف عيناً، فيكون حينئذ صحيحاً.

(٥) أي وهذا مثل ما إذا قصد الخ. فمع كونه لم يقصد الشارع بل قصد أمراً آخر وهو قضاء الوطر، وهو قصد =

وليس من هذا أن المخالف لقصد الشارع بلا بدّ، هو الاحتيال[1] بالتسبب على تحصيل أمر، على وجه يكون التسبب فيه عبثاً لا محصول تحته شرعاً إلا التوصل إلى ما وراءه، فإذا حصل انحل التسبب. وانخرم من أصله، ولا يكون كذلك إلا وهو منخرم شرعاً في أصل التسبب، وأما إذا أمكن أن لا ينخرم أو أمكن أن لا يكون منخرماً من أصله فليس بمخالف للمقصد الشرعي من وجه؛ فهو محل اجتهاد. ويبقى التسبب إن صحبه نهى محل نظر أيضاً[2]. وقد تقدم الكلام فيه. والله أعلم.

والجهة الرابعة: ـ مما يعرف به مقصد الشارع ـ السكوت عن شرع التسبب[3]، أو عن شرعية العمل مع قيام المعنى المقتضي له. وبيان ذلك أن سكوت الشارع عن الحكم على ضربين:

أحدهما: أن يسكت عنه لأنه لا داعية له تقتضيه، ولا موجب يقدر لأجله؛ كالنوازل التي حدثت بعد رسول الله ﷺ، فإنها لم تكن موجودة ثم سكت عنها مع وجودها، وإنما حدثت بعد ذلك، فاحتاج أهل الشريعة إلى النظر فيها وإجرائها على ما تقرر في كلياتها. وما أحدثه السلف الصالح راجع إلى هذا القسم، كجمع المصحف، وتدوين العلم، وتضمين[4] الصناع، وما أشبه ذلك مما لم يجر له ذكر في زمن رسول الله ﷺ، ولم تكن من نوازل زمانه، ولا عرض للعمل بها موجب يقتضيها. فهذا القسم جارية فروعه على أصوله المقررة شرعاً بلا إشكال، فالقصد الشرعي فيها معروف من الجهات المذكورة قبل[5].

= لا يخالف قصد الشارع عيناً فكان صحيحاً فكذلك ما هنا من الأمثلة السابقة من قصد المضارة أو أخذ مال المرأة بالنكاح. فيكون صحيحاً أيضاً مثله.

(١) لعل أصل العبارة هكذا: (وليس من هذا المخالفُ لقصد الشارع بلا بد، وهو الاحتيال الخ) أي ليس من هذا النوع الذي أكد جوازه بما قرره ما يكون فيه التسبب حيلة للوصول به إلى غرض آخر بحيث يزول ما تسبب فيه بمجرد وصوله إلى غرضه، كما تقدم في بيوع الآجال، وكالهبة للفرار من الزكاة. فإنه لا يعد من هذا النوع الذي فيه الكلام هنا، وهو ما لا يقتضي تأكيد المقصد الأصلي ولا رفعة؛ لأن هذا في الحقيقة يؤدي إلى رفعه وانخرامه. وقوله (وأما إذا أمكن) يعني وهو القسم الثالث هنا.

(٢) وهو ما أشار اليه كثيراً بترجمة الصلاة في الدار المغصوبة.

(٣) أي في الأعمال العادية، كتضمين الصناع. وقوله (أو عن شرعية العمل) أي في الأعمال العبادية، كتدوين المصحف.

(٤) ألم يكن في زمنه ﷺ صناع؟ بل كان. فالتمثيل به غير واضح لأن الموجب إذا كان موجوداً فإما أن يكون قد أخذ حكماً من الشارع غير ما كان جارياً قبل، أو لا. وعلى كل فهو حكم إما بإقرار ما كان موجوداً أو بتعديله. فلا يظهر عده فيما نحن فيه إلا إذا كان خلا زمانه عليه السلام عما يتعلق بذلك. وهو بعيد.

(٥) أي في الجهة الثالثة، وهي ما لم ينص عليه وعلم بمسلك استقري من النصوص.

والثاني: أن يسكت عنه وموجبه المقتضي له قائم، فلم يقرر فيه حكم عند نزول النازلة زائد على ما كان في ذلك الزمان. فهذا الضرب السكوت فيه كالنص على أن قصد الشارع أن لا يزاد فيه ولا ينقص[١]؛ لأنه لما كان هذا المعنى الموجب لشرع الحكم العملي موجوداً ثم لم يشرع الحكم دلالة عليه، كان ذلك صريحاً في أن الزائد على ما كان هنالك بدعة زائدة، ومخالفة لما قصده الشارع، إذ فهم من قصده الوقوف عند ما حد هنالك، لا الزيادة عليه ولا النقصان منه.

ومثال هذا سجود الشكر في مذهب مالك، وهو الذي قرر هذا المعنى[٢] في العتبية من سماع أشهب وابن نافع؛ قال فيها: وسئل مالك عن الرجل يأتيه الأمر يحبه فيسجد لله عز وجل شكراً. فقال: لا يفعل. ليس هذا مما مضى من أمر الناس. قيل له: إن أبا بكر الصديق - فيما يذكرون - سجد يوم اليمامة شكراً لله. أفسمعت ذلك؟ قال: ما سمعت ذلك، وأنا أرى أن قد كذبوا على أبي بكر، وهذا من الضلال أن يسمع المرء الشيء فيقول هذا شيء لم أسمع له خلافاً. فقيل له: إنما نسئلك لنعلم رأيك فنرد ذلك به. فقال: نأتيك بشيء آخر أيضاً لم تسمعه مني: قد فتح على رسول الله ﷺ وعلى المسلمين بعده؛ أفسمعت أن أحداً منهم فعل مثل هذا؟ إذا جاءك[٣] مثل هذا مما قد كان في الناس وجرى على أيديهم لا يسمع عنهم فيه شيء، فعليك بذلك؛ لأنه لو كان لذكر، لأنه من أمر الناس الذي قد كان فيهم. فهل سمعت أن أحداً منهم سجد؟ فهذا إجماع، إذا جاءك أمر لا تعرفه فدعه. هذا تمام الرواية. وقد احتوت على فرض سؤال والجواب عنه بما تقدم.

وتقرير السؤال أن يقال في البدع مثلاً إنها «فعل ما سكت الشارع عن فعله، أو ترك ما أذن في فعله». أو تقول: «فعل ما سكت الشارع عن الإذن فيه، أو ترك ما أذن في فعله، أو أمرٌ خارج عن ذلك»[٤]. «فالأول» كسجود الشكر عند مالك، حيث لم يكن ثم دليل على

---

(١) أي فهو تقرير لنفس ما كان جارياً واعتبار له. وأنت ترى أصل الكلام عاماً في العادي والعبادي، ولكنه ساق الكلام في هذا القسم مساق الخاص بقسم العبادة وهو الذي يقال فيه بدعة وغير بدعة.

(٢) وهو الجهة الرابعة مما يعرف به مقصد الشارع.

(٣) هذا إلى آخر الكلام هو الزائد عن مضمون ما أجاب به أو لا، وبه يظهر قوله (بشيء آخر لم تسمعه مني، راجع الجزء الثاني من الاعتصام في فصل (ثم أتى بمأخذ آخر من الاستدلال الخ) تجد اختلافاً في اللفظ يؤدي إلى بعض الاختلاف في المعنى.

(٤) الإشارة لفعل ما سكت عنه وترك ما أذن فيه. فإن إيجاب شهرين متتابعين في الظهار لواجد الرقبة ليس مما سكت عنه الشارع، بل هو ضد لما نص عليه الشارع. وقوله (أو أمر خارج عن ذلك) هذا ما زادت به العبارة عن سابقتها.

فعله، والدعاء بهيئة الاجتماع في أديار الصلوات، والاجتماع للدعاء بعد العصر يوم عرفة في غير عرفات. «والثاني» كالصيام مع ترك الكلام، ومجاهدة النفس بترك مأكولات معينة «والثالث» كإيجاب شهرين متتابعين في الظهار لواجد الرقبة.

وهذا الثالث مخالف للنص الشرعي، فلا يصح بحال. فكونه بدعة قبيحة بين.

وأما الضربان الأولان ـ وهما في الحقيقة فعل أو ترك لما سكت الشارع عن فعله أو تركه ـ فمن أين يعلم مخالفتهما لقصد الشارع أو أنهما مما يخالف المشروع؟ وهما لم يتواردا[١] مع المشروع على محل واحد، بل هما في المعنى كالمصالح المرسلة[٢]، والبدعُ إنما أحدثت لمصالح يدعيها أهلها، ويزعمون أنها غير مخالفة لقصد الشارع، ولا لوضع الأعمال. أما القصد فمسلم بالفرض[٣]، وأما الفعل فلم يشرع الشارع[٤] فعلاً نوقض بهذا العمل المحدَث، ولا تركاً لشيء فَعلَه هذا المحدِث، كترك الصلاة، وشرب الخمر؛ بل حقيقته أنه أمر مسكوت عنه عند الشارع، والمسكوت من الشارع لا يقتضي مخالفة، ولا يُفهِم[٥] للشارع قصداً معيناً دون ضده وخلافه. فإذا كان كذلك رجعنا إلى النظر في وجوه المصالح؛ فما وجدنا فيه مصلحة قبلناه، إعمالاً للمصالح المرسلة؛ وما وجدنا فيه مفسدة تركناه، إعمالاً للمصالح أيضاً؛ وما لم نجد فيه هذا ولا هذا فهو كسائر المباحات، إعمالاً للمصالح المرسلة أيضاً ـ فالحاصل أن كل محدثة يفرض ذمها تساوي المحدثة المحمودة في المعنى[٦]. فما وجه ذم هذه ومدح هذا؟ ولا نص يدل على مدح ولا ذم على الخصوص.

---

(١) لأنه لا مشروع في هذا الفرض. وهو توجيه لإنكار الأمرين معاً.

(٢) أي التي لم يرد من الشارع فيها نص أو دليل بخصوصها، فهي مرسلة عن الدليل.

(٣) لأن فرض الكلام أنه وجد المقتضي للفعل مثلاً أو للترك، كحصول النعمة المستحقة للشكر في سجوده، فلا مخالفة للقصد، لما علمناه سابقاً في (الجهة الثانية مما يدل على قصد الشارع).

(٤) أي وهو أصل الفرض أيضاً.

(٥) هذه الزيادة لا حاجة إليها هنا، لأنه وإن كان المسكوت لا يفهم للشارع قصد معين فيه، ولكن أصل الموضوع أن قصد الشارع في هذه المسائل مسلم أنه يوافق البدعة، كشكر النعم المطلوب بوجه عام في موضوع سجود الشكر، وأن المقتضي موجود ولكنه لما لم يشرع له الحكم دل على أنه لا زائد عما هو مقرر فيه. ولا يعزب عنك أن المصالح المرسلة إنما تجري في غير العبادات.

(٦) أي في المصلحة والحكمة، لأن الفرض أن الجميع فيه المصلحة التي عرف اعتبار الشارع لها. وأي فرق بين سجود الشكر وجمع المصحف؟ أو بين الاجتماع للدعاء أديار الصلوات وتدوين العلم؟ وكلاهما عون على الخير.

وتقرير الجواب ما ذكره مالك، وأن السكوت عن حكم الفعل أو الترك هنا ـ إذا وجد المعنى المقتضى للفعل أو الترك ـ إجماعٌ مِن كل ساكت على أن لا زائد على ما كان. وهو غاية في هذا المعنى. قال ابن رشد: الوجه في ذلك أنه لم يره مما شرع في الدين ـ يعني سجود الشكر ـ لا فرضاً ولا نفلاً؛ إذ لم يأمر بذلك النبي ﷺ ولا فعله؛ ولا أجمع المسلمون على اختيارفعله، والشرائعُ لا تثبت إلا من أحد هذه الوجوه ـ قال: واستدلاله على أن رسول الله ﷺ لم يفعل ذلك ولا المسلمون بعده بأن ذلك لو كان لنقل، صحيح؛ إذ لا يصح أن تتوفر دواعي المسلمين على ترك نقل شريعة من شرائع الدين، وقد أمروا بالتبليغ ـ قال: وهذا أصل من الأصول، وعليه يأتي إسقاط الزكاة من الخُضَر والبقول، مع وجوب الزكاة فيها بعموم قول النبي ﷺ: «فيما سقَت السماءُ والعيونُ والبَعلِ العُشرُ. وفيما سقى بالنَّضْح نصفُ العشر»[1] لأنا نزَّلنا ترك نقل أخذ النبي ﷺ الزكاة منها كالسنة القائمة في أن لا زكاة فيها، فكذلك ننزل ترك نقل السجود عن النبي ﷺ في الشكر كالسنة القائمة في أن لا سجود فيه. ثم حكى خلاف الشافعي والكلام عليه. والمقصود[2] من المسألة توجيه مالك لها من حيث إنها بدعة، لا توجيه أنها بدعة على الإطلاق.

وعلى هذا النحو جرى بعضهم في تحريم نكاح المحلل وأنها بدعة منكرة، من حيث وجد في زمانه عليه الصلاة والسلام المعنى المقتضي للتخفيف والترخيص للزوجين؛ بإجازة التحليل ليراجعا كما كانا أول مرة، وأنه لما لم يشرع ذلك مع حرص امرأة رفاعة على رجوعها إليه دل على أن التحليل ليس بمشروع لها ولا لغيرها. وهو أصل صحيح، إذا اعتبر وضح به الفرق بين ما هو من البدع وما ليس منها، ودل على أن وجود المعنى المقتضي مع عدم التشريع دليل على قصد الشارع إلى عدم الزيادة على ما كان موجوداً قبل؛ فإذا زاد الزائد ظهر أنه مخالف لقصد الشارع فبطل.

تم الجزء الثاني

---

(١) أخرجه النسائي وأبو داود وابن ماجة.

(٢) أي مقصود المؤلف من نقل ما ذكر عنه في السؤال والجواب معرفة طريقته في توجيه وبيان معنى كونها بدعة، يعني ليأخذ منه القاعدة العامة التي يريد تأصيلها هنا وهو أن البدعة ما كان المقتضي لها موجوداً في زمانه ﷺ ولم يشرع لها حكماً زائداً، فيعلم أن السكوت دليل على أن قصده الوقوف عند هذا الحد. وليس غرض المؤلف العناية ببيان أن سجود الشكر بدعة، بل الذي يعنيه هو طريقة مالك في بيان بدعيتها. وكأن هذا شبه تبرؤ من تأييد كونها بدعة. للأحاديث الواردة في سجوده ﷺ شكراً. راجع المنتقى في باب السهو.



فهرس الجزء الثاني
من كتاب الموافقات وشرحه

الموضوع **الصفحة**

كتاب المقاصد

القسم الثاني من المقاصد

مقاصد المكلف وفيه اثنتا عشرة مسألة

